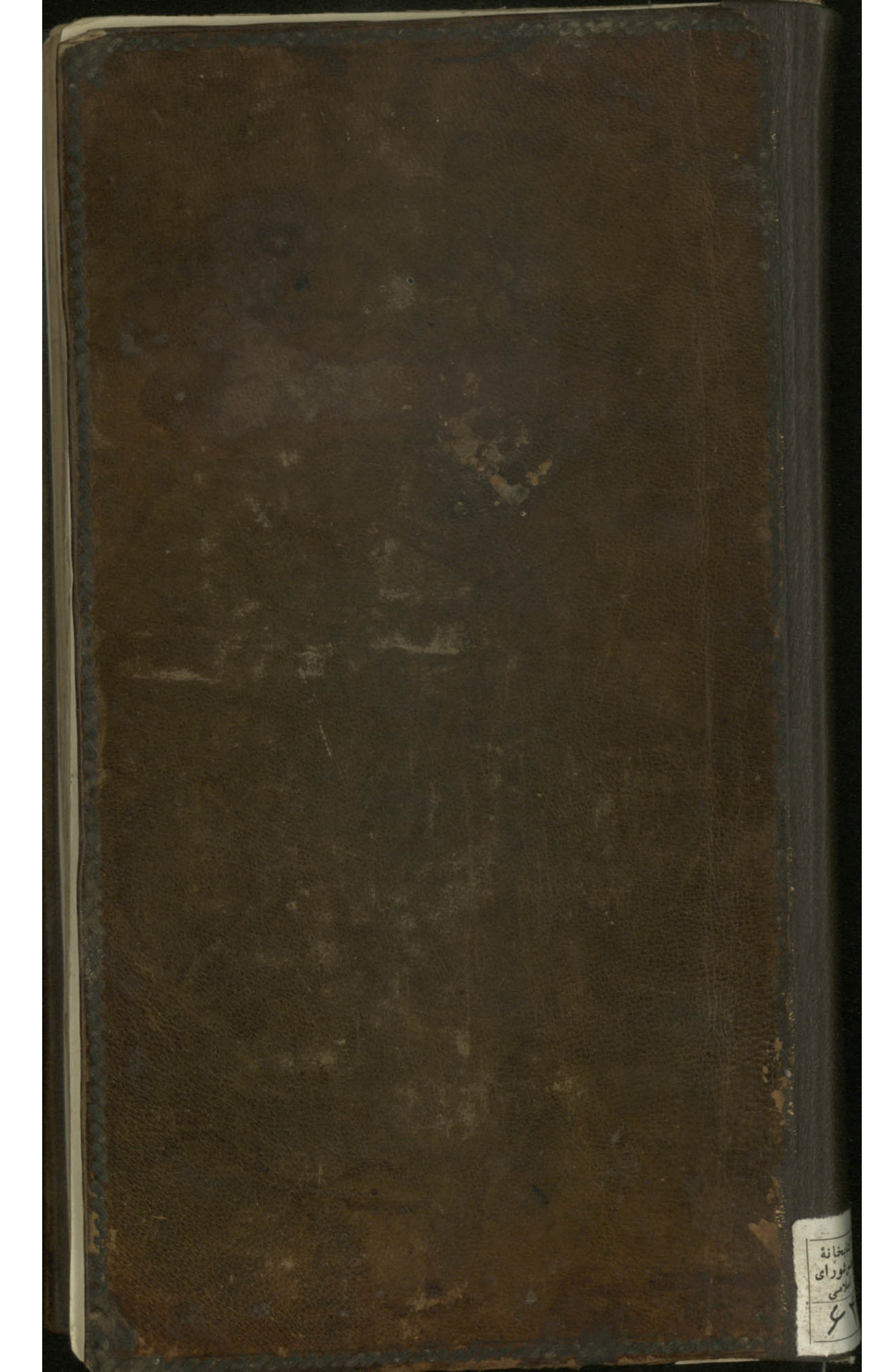
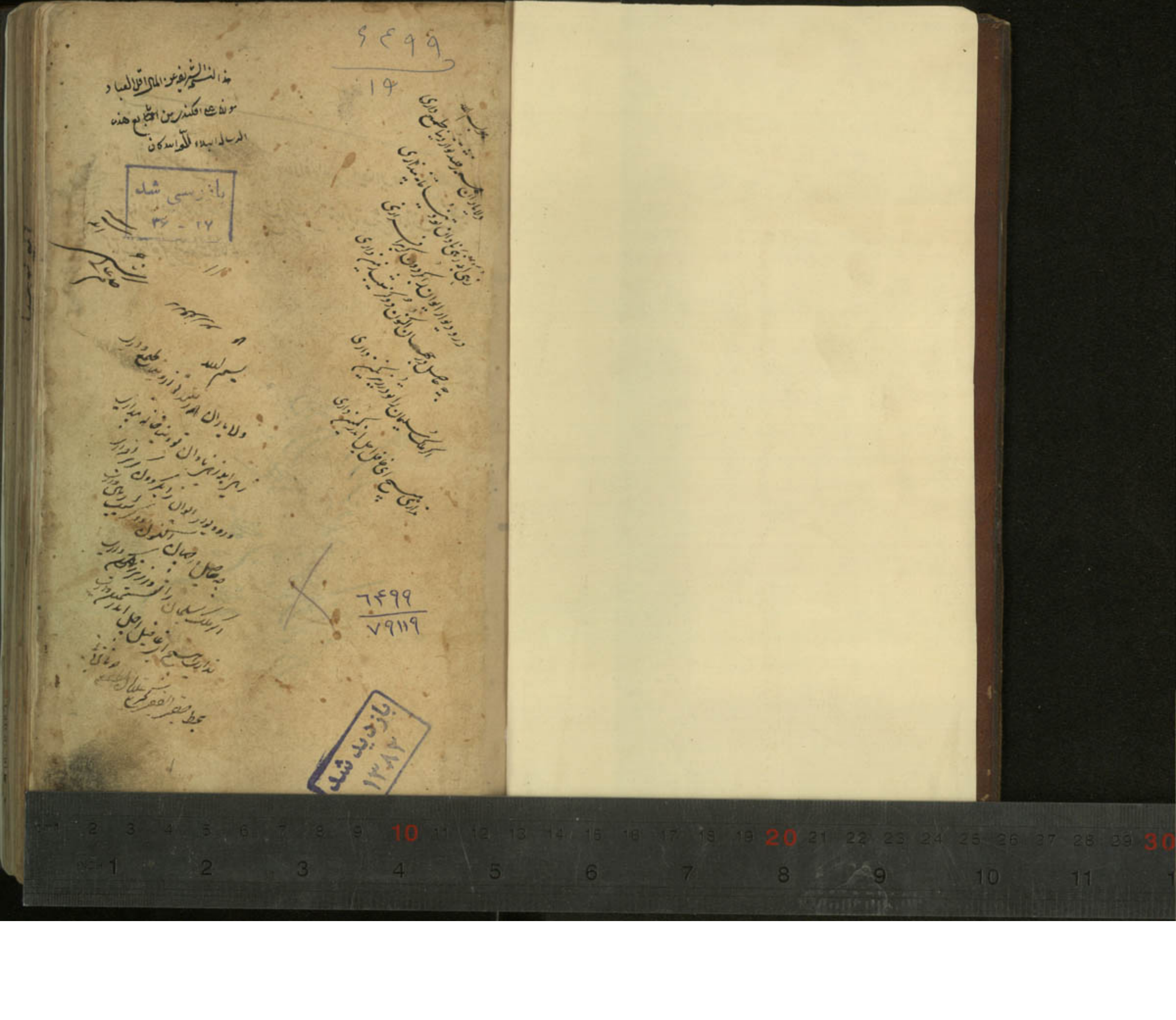
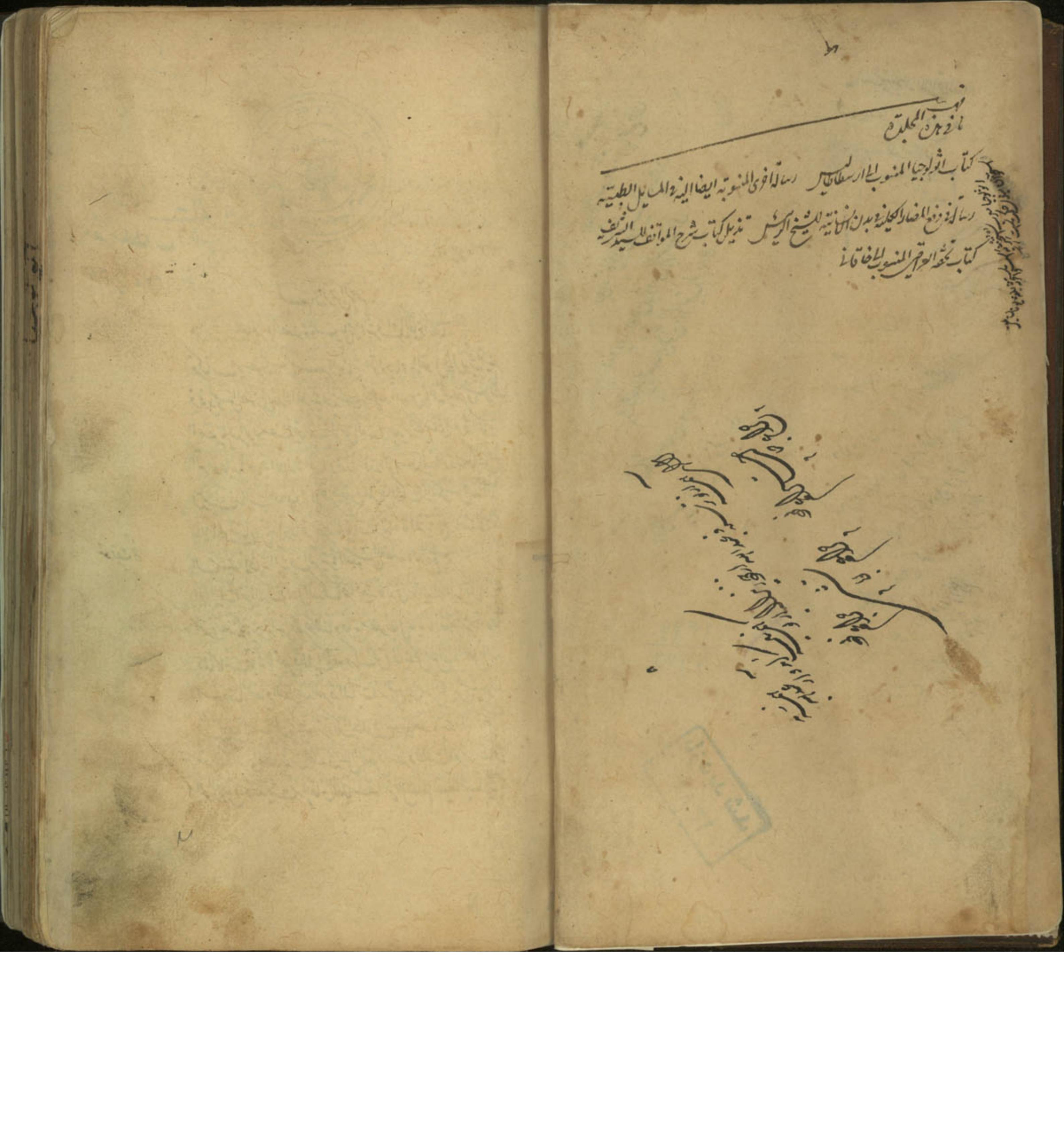





۶۴۹۹
بازرسی شد
۲۷ - ۳۶
۶۴۹۹
۷۹۱۱۹
بازدید شد
۱۳۸۲


فهرست ما في هذه المجلدة
كتاب اثولوجيا المنسوب الى ارسطاطاليس
رسالة افوى المنسوبة ايضا اليه والمسائل الطبيعية
رسالة في دفع المضار الكلية عن الابدان الانسانية للشيخ الرئيس
تذييل كتاب شرح المواقف للسيد الشريف
كتاب تحفة العراقين المنسوب الى خاقاني



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على محمد اشرف اولى الحكمة والالباب. **الميمر الاول**
من كتاب ارسطوطاليس المسمى باليونانية اثولوجيا وهو القول على الربوبية تفسير
فرفوريوس الصوري ونقله الى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي واصلحه لاحمد
المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي جدير لكل ساعي لمعرفة الغاية
التى هو عايدها للحاجة اللازمة اليها وقدر المنفعة الواصلة اليه في لزومه مسلك البغية
لتدميث اساليب العاضدة الى عين اليقين المزيل للشك عن النفوس عند الافضاء
به الا ما طلب منها وان يلزم طاعة تعرفه ما يذيقه من لذاذة الترقي في رياضات العلوم
السياسية الى غاية الشرف التي تيرة النفوس العقلية بالبروح الطبيعي اليها **قال الحكيم**
اول البغية اخر الدرك واول الدرك اخر البغية فالذي انتهينا اليه اول من الفن
الذي تضمنه كتابنا هذا هو اقصى غرضنا وغاية مطلوبنا في غاية ما تقدم من موضوعاتنا
ولما كانت غاية كل فحص وطلب انما هو درك الحق وغاية كل فعل نفاذ العمل فان
استقصاء الفحص والنظر يفيد المعرفة الثابتة بان جميع الفاعلين الكاملين يفعلون
بسبب الشوق الطبيعي السرمدي وان ذلك الطلب والشوق لعلة ثابتة وانه اذا لم تثبت
معرفة الغاية التي هي المطلوبة عند الفلسفة بطل الفحص والنظر وبطلت المعرفة ايضا وبطل
الجود والفعل واذ قد ثبت من اتفاق الفلاسفة ان علل العالم القديمة البادية اربعة

توقف فه

وهي الهيولى والصورة والعلة الفاعلة والتمام فقد وجب النظر فيها وفي الاعراض
العارضة منها وفيها وان نعلم اوايلها واسبابها والكليات الفواعل فيها واي
منها احق بالتقديم والرياسة وان كانت بينها مساواة في بعض الانحاء
فانا قد كنا فرغنا فيما سلف من الابانة عنها والايضاح على ما هي في كتابنا الذي بعد الطبيعيات
ورتبنا هذه العلل الترتيب الالهي العقلي على توالي شرح النفس والطبيعة وفعلهما وابتدانا
هنا ايضا من الغاية المطلوبة بالقوانين المقنعة الاضطرارية واوضحنا ان
الاوساط لا بد لها من غايات وان البغية هي الغاية وان معنى الغاية ان يكون غيرها
بسببها وان لا يكون بسبب غيرها فان اثبات اثبات المعرفة دليل على انية الغاية
لان المعرفة هي الوقوف عند الغاية اذ لا يجوز قطع ما لا غاية له بذي الغاية والنهاية
فالمبتدئ في اوايل العلوم **المقدمة** ناظر لمن اراد وقصد معرفة الشيء المطلوب والتحرج والمنهاج
بالرياضات والعلوم على من اراد السلوك الى العلوم الطبيعية لانها معينة على نيل
البغية وارتياد المطلوب واذ قد فرغنا مما جرت العادة بتقديمه من المقدمات اللاتي
هي من الاوايل الداعية الى الابانة عما نريد الابانة عنه في كتابنا هذا فلنترك الاطناب في
هذا الفن اذ قد اوضحناه في كتاب مطاقوسيقي ولنقتصر على ما اجريناه هناك ونذكر
الان غرضنا فيما نريد ايضاحه في كتابنا هذا الذي هو علم كل موضوع لاستقرائنا
جملة فلسفتنا والية اجرنا عادته ما تضمنته موضوعاتنا ليكون ذكر اغراضه داعيا للناظر
الى الرغبة فيه ومعينا على فهمه فيما تقدم منه فلنقدم من ذلك ذكرا جامعا
للغرض الذي له قصدنا بكتابنا هذا ونرسم اولا ما نريد الابانة عنه رسما مختصرا
وجيزا حاصرا حاويا لجميع ما يتضمن الكتاب ثم نذكر رؤوس المسايل التي نريد شرحها

وتحصيلها ثم نبدؤ فنوضح القول في واحد واحد منها بقول مستقيم مستقصى ان شاء
الله تعالى فغرضنا في هذا الكتاب القول الاول في الربوبية والابانة عنها
وانها هي العلة الاولى وان الدهر والزمان تحتها وانها علة العلل و
مبدعها بنوع من الابداع وان القوة النورية تسنح منها على العقل ومنها
بتوسط العقل على النفس الكلية الفلكية ومن العقل بتوسط النفس على
الطبيعة ومن النفس بتوسط الطبيعة على الاشياء الكائنة الفاسدة وان هذا
الفعل يكون منه بغير حركة وان حركة جميع الاشياء منه وبسببه وان الاشياء
تتحرك اليه بنوع الشوق والنزوع ثم نذكر بعد ذلك العالم العقلي ونصف بهاءه
وشرفه وحسنه ونذكر صور الالهية الانيقة الفاضلة البهية الشريفة وان
منه زين الاشياء كلها وحسنها وان الاشياء الحسية كلها متشبهة بها الا
انها لكثرة قشورها لا نقدر على حكاية الحق من وصفها ثم نذكر النفس الكلية
الفلكية ونصف ايضا كيف تفيض القوة من العقل عليها وكيف تشبهها به
ونذكر حسن الكواكب وزينتها وبهاء تلك الصور التي في الكواكب ثم نذكر
الطبيعة المنتقلة تحت فلك القمر وكيف تسنح القوة الفلكية عليها وقبولها
لذلك وتشبهها به واظهارها اثرها في الاشياء الحسية الهيولانية الداثرة
ثم نذكر حال هذه الانفس الناطقة في هبوطها وصعودها واتحادها والعلة في ذلك
ونذكر النفس الشريفة الالهية التي لزمت الفضايل العقلية ولم تنغمس في
الشهوات البدنية ونذكر ايضا حال الانفس البهيمية والانفس النباتية
ونفس الارض والنار وغير ذلك وحينئذ نذكر روس المسايل بسم الله الرحمن الرحيم

ذكر روس المسايل التي وعد الحكيم بالابانة عنها في كتاب اثولوجيا وهو القول على الربوبية
تفسير فرفوريوس الصوري وترجمة عبد المسيح الحمصي الناعمي في ان النفس اذا
كانت في العالم العقلي لاي الاشياء تذكر في ان كل معقول انما يكون بلا زمان
لان كل معقول وعقل في حيز الدهر لا في حيز الزمان بل لذلك صار العقل لا
يحتاج الى الذكر في ان الاشياء العقلية التي في العالم الاعلى ليست تحت الزمان
ولا كونت شيا بعد شي ولا تقبل التجزي فلذلك لا تحتاج الى الذكر في النفس و
كيف ترى الاشياء في العقل في ان الواحد الكاين بالقوة هو كثير في شي آخر
لانه لا يقوى على قبوله كله دفعة واحدة في العقل وهل تذكر ذاته وهو في العالم
الاعلى في المعرفة وكيف يعرف العقل ذاته اتراه انما يعرف ذاته واحده
غير ان يعرف الاشياء او انما يعرف الاشياء في ذاته والاشياء كلها معا
لانه اذا عرف ذاته عرف الاشياء كلها في النفس وكيف تعقل ذاتها وكيف
تعقل ساير الاشياء في النفس وانها اذا كانت في العالم الاعلى العقلي توحدت
بالعقل في الذكر ومن اين بدوه وانه يسوق الاشياء الى المكان الذي هو فيه
في الذكر والمعرفة والتوهم في ان الاشياء كلها في الوهم غير انها فيه بنوع
ثان لا بنوع اول في النفس انها اذا كانت في العالم العقلي انما ترى الخير
المحض بالعقل في ان الجوهر الفاضلة الشريفة ليس من شانها الذكر في الذكر وما
وكيف هو في العقل وان المعرفة هناك دون الجهل والجهل قبيح للعقل هناك في النفس و
ان ذكرها للاشياء كلها في العالم الاعلى هو بالقوة فقط في الاشياء التي
يرى بها الاشياء العقلية اذ كنا هناك هو الذي نفحص عنها اذ كنا ههنا في الذكر

وانه انما بذوه من السماء في فضايل النفس وان كان ذكرها في السماء في الكواكب وانها
لا يذكر الاشياء الحسية والعقلية وان ابا علوما حاضرة فقط في انه ليس كلما
كان له كان له ذكر ايضا في المشتري وانها لا يذكر في النيرين وانهما نوعان احدهما
مثل الباري عز وجل والاخر مثل النفس الكلية في الباري عز وعلا وانه لا يحتاج الى
الذكر لان الذكر غيره في نفس العالم كله وانها لا يذكر ولا يفكر في الانفس التي تفكر
في الطبيعة العقلية وانها لا تذكر وان الذكر للطبيعة والطبيعة في الفكر وما هو الى ان
هذا العالم لا يجمع بين الاشياء الحاضرة والاتية في التدبير وان الكل غير مدبر الى ان
الذكر والفكر وما اشبههما اعراض في الفصل الذي بين الطبيعة وبين حكيم الكل الى ان
الطبيعة هي انما هي صنم لحكم الكل وافق للنفس سفلا في الوهم وانه بين الطبيعة والعقل
في الوهم وانه فضيلة عارضة بسط الشيء المتوهم ان تعلق الاثر الذي اثر فيه
في العقل وانه فعل ذلك وكون ذاته في العقل وان له ما للنفس لان العقل هو الذي
افاد النفس قوتها وان الشيء الذي توهمه في النفس وصيرته في الهيولى تنفعل ولا تفعل
هو الطبيعة والطبيعة وانها تفعل وتنفعل وان الهيولى تنفعل ولا تفعل وان النفس تفعل ولا
تنفعل واما العقل فلا تفعل في الاجسام في معرفة الاسطقسات والاجرام وكيف يدبرها
الطبيعة في الذهن وان فعل العقل والبرهان فعل النفس في نفس الكل وانها وان كانت
لا تذكر فلم يكن في حيز الدهر في انه كيف صارت النفس في حيز الزمان ولم تكن النفس في
حيز الزمان بل صارت فاعلة للزمان في الشيء الذي تولد الزمان وما هو في الانفس الكلية
وانها غير واقعة تحت الزمان وانما تقع تحت الزمان اثارها في النفس الكلية
وانها ان كانت تفعل الشيء بعد الشيء فلا محالة انها تحت الزمان ام ليس تحت الزمان

بل الاشياء المشتركة في ان الكلمات الفواعل تفعل الاشياء وليس في الكلمات المنفعلة
ان تفعل الانفعال كله معا لكن الشيء بعد الشيء في الكلمات الفواعل وانها غير المنفعلة في الكثير
الاول في ان شرح الشيء الاول هو الفاعل وانه انما يفعل فقط في النفس وانها تعقل ما
عقل وان الشيء الذي يفعل شيئا بعد شيء انما هو في الاشياء الحسية في ان الهيولى
غير الصورة وان الشيء المركب منهما ليس بمبسوط الصورة فقط في النفس وانها
دائرة ليس لها مركز الا الدائرة الجادة في انه ان كان الخير المحض الاول مركزا فالعقل
دائرة لا تتحرك فان النفس دائرة تتحرك في ان النفس انما تتحرك بشوق الى الكثير وانها
تولد الاشياء في ان حركة هذا الكل حركة مستديرة في الفكر وما له يكون منها
برهان وانه رؤوس كثيرة في القوة الشهوانية وكيف يهيج الغضب في انه يحاضر الخطر
المراد ان يقول اقاويل كثيرة مجال من اجل جوارح البدن ومن جهله بالخيرات في المعانات
انما يكون من الشيء العام وان اطلاق المقامات انما يكون من الشيء الافضل في المرا
الفاجر الطالح ومن اي القوى يعرف وما المرء الفاضل وما المرء الوسط الذي ليس
بالصالح ولا بالطالح في البدن وهل له حيوة من ذاته ام الحيوة التي فيه انما هي
من الطبيعة في البدن المتنفس وكيف يالم وينفعل وكيف نعرف ذلك بلا انفعال
منه في ان فيها وما هي وما الافواه التي فيها وليست لنا في ان الالم انما هو للكثير
المركب من اجل الاتصال وان الشيء الذي لم يتصل بشيء اخر فهو يكتفي بذاته في
معرفة الالام كيف تكون وانها انما تحدث عن اجتماع النفس والبدن في الالم
اللذة وما كل واحد منهما وما جوهرهما في الالم وكيف تحس به الحي والنفس غير واقعة
تحت الالم في الوجع وما هو اذ كان الوجع غير واقع على النفس وان كان لا يكون الا

المعاناة في

المعاناة ج

مع النفس فكيف يجد الوجع في ذلك في الحواس وانها غير قابلة للاثار المؤثرة في الشهوة
البدنية وانها انما تحدث عن اجتماع النفس والبدن وانها ليست للنفس وحدها
ولا هي للبدن وحده في الطبيعة وانما احدثت في البدن شيئا يخفى فيه الاثار و
الالام في الشهوة وهل فينا شهوة بدنية وشهوة طبيعية في الطبيعة وانها غير البدن
في الشهوة وانها بذوقها هو البدن المركب بنوع من انواع التركيب في الشهوة وان
البدن هو تقدم الشهوة في الهوى وانه من حس البدن الحيواني والشهوة من حس الطبيعة
والاكتساب من حس النفس في النفس وان الشهوة غريزة في الطبيعة في الشهوة
التي في النبات وان كانت غير الشهوة التي في الحيوان في انه هل للارض شهوة وان
كانت فما هي الارض وهل هي ذات نفس فانها وان كانت ذات نفس فلا محالة
انها حيوان ايضا في الحواس وهل يمكن الحواس ان تحس بغير ادوات وهل كانت الحواس
لحاجة ما في الحس وما هي وكيف هي في الفواعل وانها لا تشبه المنفعلات ولا ال
طبايع الفواعل للطبايع المنفعلات في الاشياء الواقعة تحت البصر وكيف يبصر في
النفس في الحس وانه لا يكون الا من اجتماع النفس والهواء فقط لكن يتغير ان يكون
شيء اخر يقبل الاثر وما الاثر وكيف يكون الحس في الحواس البدنية وانها تكون
بالالات البدنية في التميز ما بين الاشياء المتميزة وما بين الاشياء تحت التميز وفي المتوسط
بينهما في الحس وانه كالخادم للنفس وانه لا يكون الا بتوسط البدن في السماء وهل
والكواكب حس ام لا في الكل وان ليس لها حس بل انما تحس باجزائه في افلاطن
وما ذكره في كتابه الطيماوس من انه لا يكتفي الانسان في علم المحسوسات بالحس الا ان
يكون النفس تقنع بذلك في الرؤية والسمع وكيف يكون وكيف يحس الفرق والكل لا

يحس والاشياء من اجزائه في الارض وهل يحس كما يحس الشمس والقمر واي الاشياء
يحس في النبات وانه من خبر الهواء في القوة المولدة وانها في الارض
وانها يعطي النبات بسبب الحس وان النبات انما هو بمنزلة الجسم للقوة
المولدة في جسم الارض وما الشيء الذي يعطيه النفس فليست الارض اذا
كانت متصلة بعضها ببعض مثلها اذا كانت منفصلة في الارض وان فيها
قوة نباتية وقوة حسية وعقلا وهو الذي سموه الاولين ذا اطراف العصب
وهل قوة الغضب منبثة في ساير البدن ام هي في جزء من اجزائه في اي الشهوة
في الكبد وكيف هي هناك في الغضب واين مسكنه من البدن في الشجر لم عدمت قوة
الغضب وانه ليس في القلب في النفس البهيمية ولم صارت اذا كانت
تمام البدن انه لا يبقى له اثر عند مفارقة النفس الناطقة البدن في النفس
البهيمية وهل تفارق البدن بمفارقة النفس الناطقة في صورة الشيء وكيف تعيد مع
عينونة التي في الشيء التفصيلية وهل تذهب الى النفس العالية ام تصير في نفس
الالوان والاشكال الجزئية كيف تحدث وكيف تعيد وهل تنفذ في الهواء
ام لا في النفس وهل يتبعها الشوق اعني النفس البهيمية والطبيعية ام لا في
الكواكب وان ليس لها ذكر ولها خيال من الاشياء الكائنة بالرقى والعزائم
والسحر في الاشياء الكائنة الردية من السحر في الفواعل والمنفعلات الطبيعية و
الصناعية الكائنة في العالم في العالم وانه يفعل في اجزائه وينفعل منها وان
اجزاء العالم يفعل بعضها في بعض وينفعل بعضها من بعض بالقوى الطبيعية التي
فيه في حركة الكل فانها تفعل من الكل والاجزاء في الاجزاء وما الاشياء التي

يكون من فعل بعضنا في بعض في الصناعات واعمالها وما التي الذي يطلب في
الصناعات من حركة الكل وما الذي يفعل في ذاتها واجزائها في الشمس والقمر
وما الذي يفعلان في الاشياء الارضية وانهما يفعلان فيها غير فعل الحر و
البرد في الكواكب وانه لا ينبغي ان تضيف احد الامور الواقعة منها على الاشياء
الجزئية الى ارادة منها في الكواكب وانا اذا كنا لا نضيف الامور الواقعة
على الاشياء منها الى علل جسمانية ولا الى علل ارادية فكيف يكون ما يكون منها في الكل
وانه واحد حي محيط بجميع الحيوان في الاجسام الجزئية وانها اجزاء للكل وانها نالت
من نفس الكل في الاجسام وان منها ما فيه نفس الكل ومنها ما فيه نفس اخرى
مع نفس الكل في الاجسام التي فيها نفس غير نفس الكل وانها يقبل الآثار من داخل
ومن خارج في الكل وانه يحس بالم جزئه القريب منه والبعيد في الاجزاء وكيف
يألم بعضها بالم بعض في الفاعل الشبيه بالمنفعل وانه لا يألم الفاعل من المنفعل
ما كان شبيها به كما يألم الفاعل الذي لا يشبهه وما الشر اللذيذ الحق في الحر وكيف
يدخل الى عليه الصور بعضها على بعض والحر واحد في الكل وكيف يدخل الى علته
وان فيه مادة شبيهة بالغضب في الاجزاء وان بعضها يفسد بعضا في
الحيوان وكيف يغتذي بعضها من بعض في الكل والاجزاء ولم صارت الاجزاء
ما يضاد بعضها بعضا والكل متفق لا يتضاد ولم صار يتضاد في الاجزاء
في الاجزاء وكيف اتفقت بالكل وهي متضادة ومثل ذلك مثل صناعة الرقص
في الاشياء السمائية وانها في اجل والدلايل في العالم وانه هو الذي يشاكل
بالكواكب وانه هو الذي ينفعل منها فهو اذا الذي في ذاته في الامور الالهية

الينا من الكل وفي الامور التي لا تاتي الينا منها وفي اشكال الكواكب وان اشكال
لها قوى في المشكلة من تلك الاشكال بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد و
اذ قد بان وصح ان النفس ليست بجرم وانها لا تموت ولا تفسد ولا تفنى بل هي
باقية دائمة فانا نريد ان نفحص عنها ايضا كيف فارقت العالم العقلي وانحدرت
الى هذا العالم الحسي الجسماني فصارت في هذا البدن الغليظ السايل الواقع تحت
الكون والفساد فنقول ان كل جوهر عقلي فقط ذو حيوة عقلية لا تقبل شيئا من
الآثار فذلك الجوهر ساكن في العالم العقلي ثابت فيه دائم لا يزول عنه ولا
يسلك الى موضع آخر لانه لا مكان له يتحرك اليه غير مكانه ولا يشتاق الى مكان آخر
غير مكانه وكل جوهر عقلي له شوق ما فذلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو عقل
فقط لا شوق له واذا استفاد العقل شوقا ما سلك بذلك الشوق الى
مسلك ما ولا يقر في موضعه الاول لانه يشتاق الى الفعل كثيرا والى تزيين الاشياء
التي راها في العقل كالمرأة التي قد حملت وجاءها المخاض لتضع ما في بطنها كذلك
العقل اذا الصور بصورة الشوق تحرك الى ما اشتاق اليه الى ان يخرج الى العقل ما فيه من الصور
ويحرص على ذلك حرصا شديدا او يمخض فيخرجها الى الفعل لشوقه الى العالم الحسي
والعقل اذا قبل الشوق سفلا بصورته النفس منه فالنفس اذا انما هي عقل تصور
بصورة الشوق غير ان النفس ربما اشتاقت شوقا كليا وربما اشتاقت
شوقا جزئيا فاذا اشتاقت شوقا كليا صورت الصور الكلية فعلا ودبرتها
تدبيرا عقليا كليا من غير ان تفارق عالمها الكلي واذا اشتاقت الى الاشياء
الجزئية التي هي صور لصورها الكلية زينتها وزادتها نقاوة وحسنا واصلحت

المخاض

ما عرض فيها من خطاء ودبرتها تدبيرا اعلى وارفع من تدبير علتها الغريبة التي هي الاجرام
السماوية فاذا صارت النفس في الاشياء الجزئية لم تكن محصورة فيها اعني انها لا
تكون في الجسم كانها محصورة فيه بل تكون فيه وخارجة منه وربما كانت النفس في
جسم وربما كانت خارجة من الجسم وذلك انها لما اشتاقت الى السلوك والى
ان تظهر افاعيلها تحركت من العالم الاول الى العالم الثاني الى العالم الثالث غير
انها وان تحركت وسلكت من عالمها الى ان تأتي الى العالم الثالث فان العقل لم
يفارقها وبه فعلت ما فعلت غير ان النفس وان كانت فعلت فعلها بالعقل وان
العقل لم يبرح مكانه العقلي العالي الشريف وهو الذي فعل الافاعيل الشريفة الكريمة
العجيبة بتوسط النفس وهو الذي فعل الخيرات في هذا العالم الحسي وهو الذي
زين الاشياء بان صير منها دائما ومنها داثرا الا ان ذلك انما كان بتوسط
النفس وانما تفعل النفس افاعيلها به لان العقل انيته دائمة ففعله دائم واما
نفس سائر الحيوان فما سلك منها سلوكا خطأ فانها صارت في اجسام السباع
غير انها لا تموت ولا تفنى اضطرارا وان الفي في هذا العالم نوع آخر من انواع
النفس فانما هو من تلك الطبيعة الحية وينبغي للشيء الكائن من الطبيعة الحية ان
يكون حيا ايضا وان يكون علة حيوة الشيء الذي صار اليه وكذلك نفس النبات
كلها حية فان الانفس كلها حية انبعثت من بدو واحد الا ان لكل واحد منها
حيوة يليق به ويلائمه وكلها جواهر ليست باجرام ولا تقبل التجزية فاما نفس الانسان
فان لها ذات اجزاء ثلثة نباتية وحيوانية ونطقية وهي مفارقة للبدن عند
انتقاضه وتحليله غير ان النفس النقية الطاهرة التي لم تتدنس ولم تتسخ

باوساخ

باوساخ البدن فانها اذا فارقت عالم الحس فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعا
ولم تلبث واما التي قد اتصلت بالبدن وخضعت له وصارت كانها بدنية لشدة
انغماسها في لذات البدن وشهواته فانها اذا فارقت البدن لم تصل الى عالمها
الا بتعب شديد حتى يفنى عنها كل وسخ ودنس علق بها من البدن ثم حينئذ ترجع الى عالمها
الذي خرجت منه من غير ان تهلك او تبيد كما ظن اناس لانها متعلقة ببدئها وان
بعدت منه ونأت ولم يمكن ان يهلك انيته فان الانيات لانها انيات حق لا تدثر
ولا تهلك كما قد قلنا مرارا واما ما كان ينبغي ان نذكره للذين لا يقبلون الا
الا بقياس وبرهان فقد فرغنا من ذكره بكلام موجز على حقه وصدقه واما الاشياء
التي ينبغي ان نذكرها للذين لا يصدقون بالاشياء الا بمباشرة الحس فنحن ذاكروها
وجاعلوها مبتدأ قولنا من الشيء الذي قد اتفق عليه الاولون والاخرون و
ذلك ان الاولين قد اتفقوا على ان النفس اذا صارت في الدنس والقاذورات البدنية
وشهواتها حل عليها غضب من الله فيحرض المرء عند ذلك على ان يرجع عن افعاله و
ينقض شهوات البدن ويبدأ بتضرع الى الله ويسئله ان يكفر عنه سيئاته و
يرضى عنه وقد اتفق على ذلك افاضل الناس وارذالهم وقد اتفقوا ايضا على
ان يترحموا على موتاهم والماضين من اسلافهم ويستغفروا لهم ولو لم يوقنوا
بدوام النفس وانها لا تموت لما كانت بدء عاداتهم ولا صارت كانها سنة
طبيعية لازمة مضطرة وقد ذكروا ان كثيرا من انفس الناس التي كانت في ابدان الناس
وخرجت منها ومضت الى عالمها لا تزال مغيثة لمن استغاث بها والدليل على ذلك
الهياكل التي بنيت لها وسميت باسمائها فاذا اتاها المضطر اغاثوه ولم يرجع خائبا

فهذا وشبهه يدل على ان النفس التي مضت من هذا العالم الى ذلك العالم لم تمت ولم
تهلك لكنها حية باقية لا تبيد ولا تفنى كلام له يشبه رمزا في النفس الكلية اني ربما
خلوت بنفسي كثيرا وخلعت بدني جانبا وصرت كاني جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلا في ذاتي
خارجا من ساير الاشياء سواي فاكون العلم والعالم والمعلوم جميعا فارى في ذاتي من الحسن والبهاء ما ابقى راجعا اليها
جميعا فارى في ذاتي من الحسن والبهاء ما ابقى له متعجبا بهيتا فاعلم اني جزء من اجزاء العالم الاعلى
الشريف الفاضل الالهي ذو حيوة فعالة فلما ايقنت بذلك ترقيت بذهني من ذلك العالم
الى العلة الالهية فصرت كاني موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق العالم العقلي كله فارى
كاني واقف في ذلك الموقف الشريف الالهي فارى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر
الالسن على صفته ولا تعيه الاسماع فاذا استغرقني ذلك النور والبهاء ولم اقو على
احتماله هبطت من العقل الى الفكر والروية فاذا صرت في عالم الفكرة حجبت الفكرة عني
ذلك النور والبهاء فابقى متعجبا اني كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الالهي
وصرت في موضع الفكرة بعد ان قويت نفسي على تخليف بدنها والرجوع الى ذاتها والترقي
الى العالم العقلي ثم الى العالم الالهي حتى صرت في موضع البهاء والنور الذي هو علة كل
نور وبهاء ومن العجب اني كيف رايت نفسي ممتلية نورا وهي في البدن كهيتها وهي خارجة
عنه غير اني لما اطلت الفكرة واجلت الراي وصرت كالمبهوت ذكرت ايرقليطوس
فانه امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة والحرص على الصعود الى ذلك العالم الشريف
الاعلى وقال ان من حرص على ذلك وارتقى الى العالم الاعلى جوزي احسن الجزاء اضطرارا
فلا ينبغي لاحد ان يفتر عن الطلب والحرص في الارتقاء الى ذلك العالم وان تعب ونصب
فان امامه الراحة التي لا تعب بعدها ولا نصب وانما اراد بقوله هذا التحريض على طلب الاشياء

العقلية لنتحد بها كما وجدنا وندركها كما ادرك فاما انبادقليس فقال ان الانفس انما كانت في
المكان العالي الشريف فلما اخطات هبطت سقطت الى هذا العالم وانما صار هو ايضا الى هذا
العالم فرارا من سخط الله لانه لما انحدر الى هذا العالم صار غياثا للانفس التي قد اختلطت
عقولها فصارت كالانسان المجنون ينادي الناس باعلى صوته وامرهم ان يرفضوا
هذا العالم وما فيه ويصيروا الى عالمهم الاول الشريف وامرهم ان يستغفروا الله عز وجل
لينالوا بذلك الراحة والنعمة التي كانوا فيها اولا وقد وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس
في دعائه الناس الى ما دعا غير انه انما تكلم بالامثال والالغاز فامر بترك هذا العالم
ورفضه والرجوع الى العالم الاول الحق واما افلاطون الشريف الالهي فانه قد وصف النفس
فقال فيها اشياء كثيرة حسنة وذكر في مواضع كثيرة كيف انحدرت النفس وصارت
في هذا العالم وانها سترجع الى عالمها الحق الاول وقد احسن في صفة النفس فانه وصفها
بصفات صيرتنا كانا نشاهدها عيانا ونحن ذاكرون قول هذا الفيلسوف غير انه ينبغي
لنا ان نعلم اولا ان الفيلسوف اذا وصف النفس فانه لا يصفها بصفة واحدة في
كل موضع من المواضع التي ذكرها لانه لو وصفها ولم يصفها الا بصفة واحدة لكان
السامع ادرك وصفه وعلم راي الفيلسوف وانما اختلفت صفاته في النفس لانه لم
يستعمل الحس بصفات النفس ولا رفض الحس في جميع المواضع وذم واذرى باتصال
النفس بالجسد لان النفس انما هي في البدن كانها محصورة كطينة حد الناطق بها ثم
قال ان البدن للنفس انما هو كالمغار وقد وافقه على ذلك انبذقليس غير انه سمى البدن
الصدى وانما عنى انبذقليس بالصدى هذا العالم باسره ثم قال افلاطن ان
اطلاق النفس عن وثاقها انما هو خروجها من مغار هذا العالم والترقي الى عالمها العقلي

وقال في كتابه الذي يدعا فاذن ان علة هبوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتقت الى عالمها الاول وقال في بعض كتبه ان علل هبوط النفس الى هذا العالم شتى وذلك ان منها ما يهبط لخطيئة اخطاتها وانما يهبط الى هذا العالم لتعاقب وتجازى على خطاياها ومنها ما هبط لعلة اخرى غير انه اختصر قوله في هبوط النفس وسكناها في هذه الاجسام وانما ذكر هذا في كتابه الذي يدعا طيماوس ثم ذكر افلاطن هذا العالم ومدحه فقال انه جوهر شريف سعيد وان النفس انما صارت في هذا العالم من فعل الباري الخير فكان الباري لما خلق هذا العالم ارسل اليه النفس وصيرها فيه ليكون العالم حيا ذا عقل لانه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم عظيما متقنا في غاية الاتقان ان يكون غير ذي عقل ولم يكن ممكن ان يكون العالم ذا عقل وليست له نفس فلهذه العلة ارسل الباري النفس الى هذا العالم واسكنها فيه ثم ارسل انفسنا فسكنت في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا يكون دون العالم في التمام والكمال لانه كان ينبغي ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان ما في العالم العقلي وقد نقدر ان نستفيد من هذا الفيلسوف امورا في الفحص عن النفس الجزئية وفيما عن النفس الكلية حتى نعرف ما هي ولاية علة انحدرت الى هذا البدن واتصلت به وان نعلم ما طبيعة هذا العالم واي شي هو وفي اي موضع يسكن منه وهل انحدرت النفس اليه واتصلت به طوعا او كرها او بنوع من الانواع ونستفيد منه علما اخر اشرف من علم النفس وهو ان نعلم هل الباري خلق الاشياء بصواب ام لم يكن ذلك منه بصواب وهل كان جمعه النفس وبين هذا العالم وهي ابدا انما بصواب لزم او غير صواب فانه قد اختلف

الاولون

الاولون في ذلك واكثروا فيه القول فنريد وننبذ ونخبر عن راي هذا المرء الفاضل الشريف في هذه الاشياء التي ذكرناها فنقول ان افلاطن الشريف لما راى جل الفلاسفة قد اخطوا في وصفهم الانيات وذلك انهم لما راموا معرفة الانيات الحقية طلبوا في هذا العالم الحسي وذلك انهم رفضوا الاشياء العقلية واستولوا على الحس وحده فارادوا ان ينالوا بالحس جميع الاشياء الداثرة والدائمة الثابتة فلما راهم قد ضلوا عن الطريق الذي يوديهم الى الحق والرشد واستولى عليهم الحس رثى لهم من ذلك وتفضل عليهم وارشدهم الى الطريق الذي يوديهم الى حقايق الاشياء ففرق بين العقل والحس وبين طبيعة الانيات وبين الاشياء المحسوسة وصير الانيات الحقية دايمة لا تزول عن حالها وصير الاشياء الحسية داثرة واقعة تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا التمييز بدا فقال ان علة الانيات الحقية التي لا اجرام لها والاشياء الحسية ذوات الاجرام واحدة وهي الانية الاولى الحق يعني بذلك الباري الخالق سبحانه ثم قال ان الباري الاول الذي هو علة الانيات العقلية الدايمة والانيات الحسية الداثرة هو الخير المحض والخير لا يليق بشي من الاشياء الابه وكلما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل من خير فليس من طباعها ولا من طباع الانيات العقلية ولا من طباع الانيات الحسية الداثرة لكنها من تلك الطبيعة العالية وكل طبيعة عقلية وحسية منها بادية فان الخير ينبعث من الباري في العالمين لانه مبدع الاشياء ومنه تنبث الحيوة والانفس الى هذا العالم وانما يتمسك هذا العالم بتلك الحيوة والانفس التي صارت من العلو في هذا العالم وهي التي تزين هذا العالم لكيلا يتفرق ويفسد ثم قال ان هذا العالم

مركب من هيولى وصورة وانما صور الهيولى الطبيعية هي اشرف وافضل من الهيولى وهي النفس
العقلية وانما صارت النفس تصور في الهيولى بما فيها من قوة العقل الشريف وانما
صار العقل مقويا للنفس على تصوير الهيولى من قبل الانية الاولى التي هي علة سائر
الانيات العقلية والنفسانية والهيولانية وسائر الاشياء الطبيعية وانما صارت
الاشياء الحسية حسنة بهية من اجل الفاعل الاول غير ان ذلك الفعل انما هو بتوسط
العقل والنفس ثم قال ان الانية الاولى الحق هي التي تفيض على العقل الحياة اولا
ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعية وهي البارى الذى هو خير محض وما احسن
واصوب ما وصف هذا الفيلسوف البارى اذ قال انه خالق العقل والنفس وسائر الاشياء
كلها غير انه لا ينبغي لسامع قول الفيلسوف ان ينظر الى لفظه فيتوهم عليه انه قال ان
البارى انما خلق الخلق في زمان فانه وان توهم ذلك عليه في الفاظه وكلامه فانه
انما لفظ بذلك ارادة ان يتبع عادة الاولين فانه انما اضطر الاولون الى ذكر
زمان في بدو الخلق لانهم ارادوا وصف كون الاشياء فاضطروا الى ان يدخلوا
الزمان في وصفهم الكون وفي وصف الخليقة ليميزوا بين العلل العالية وبين العلل الثواني
السفلية وذلك ان المرء اذا اراد ان يبين عن العلة ويعرفها اضطر الى
ذكر الزمان لانه لا بد للعلة من ان يكون قبل معلولها فيتوهم المتوهم ان القبلية
هي الزمان وان كل فاعل انما يفعل فعله في زمان فليس ذلك كذلك اعني انه ليس
كل فاعل يفعل فعله في زمان ولا كل علة هي قبل معلولها في زمان فان اردت ان تعلم
هل هذا المفعول زمني ام لا فانظر الى الفاعل فان كان تحت الزمان فالمفعول
تحت الزمان لا محالة وان كانت العلة زمانية كان المعلول زمانيا ايضا فالفاعل

والعلة يدلان على هيئة المفعول والمعلول ان كان تحت الزمان وان لم يكن تحته تم
الميمر الاول بحسن توفيقه **الميمر الثاني** بسم الله الرحمن الرحيم اول مسائل المقالة
الثانية من كتاب اثولوجيا ان سال سائل فقال ان النفس اذا رجعت الى العالم العقلي
وصارت مع تلك الجواهر العقلية فما الذي تقول وما الذي تذكر قلنا ان النفس اذا
صارت في ذلك المكان العقلي انما تقول وترى وتفعل ما يليق بذلك العالم الشريف الا
انه لا يكون هناك شيء يضطرها ان تفعل وتقول لانها انما ترى الاشياء التي هناك عيانا
فلا تحتاج الى ان تقول ولا الى ان تفعل لان فعلها لا يليق بذلك العالم بل انما يليق بهذا
العالم فان قال قائل افتذكر ما كانت فيه من هذا العالم السفلي قلنا انها لا تذكر
شيئا مما تفكرته ههنا ولا تنطقه بشيء مما نطقت به ههنا ولا بما تفلسفت في الدنيا على
ان ذلك كان لك كونها في هذا العالم فانها قد كانت نقية صافية لا تريد ان تنظر
الى هذا العالم ولا الى شيء مما هو فيه ولا تذكر ما رات مما سلف لكنها تلقي بصرها الى العالم
الاعلى دائما واليه تنظر واياه تطلب وتذكر وكل فعل تفعله وكل معرفة تعرفها فانما
تصنعها اليوم كل علم تعلمه من ذلك العالم الشريف لا تنقلب منها فتحتاج ان تذكره
اخير ان هو اعطيها مرة وسلم لا تحتاج الى ان تذكر لانه هي تديها دائم لا ينقلب وانما لا
ينقلب منها كل علم علمته من هذا العالم فتحتاج الى ان تذكره لانها لا تحرص على ضبطه ولا تريد
ان تراه دائما وانما لا تحرص على ضبطه لانه علم مستحيل واقع على جوهر مستحيل وليس من
شان النفس ضبط الشيء المستحيل وادراكه وليس في العالم الاعلى جوهر مستحيل ولا علم مستحيل
واذا كانت الاشياء هناك ظاهرة بينة ثابتة دائمة على حال واحد لم يكن للنفس
حاجة للذكر بل ترى الاشياء دائما على ما وصفناه ونقول ان كل علم كان في العالم

الاعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان لان الاشياء التي في ذلك العالم كونت بغير زمان
فلذلك صارت النفس تعلم الاشياء التي كانت تتفكر فيها ههنا بغير زمان ولا تحتاج
ان تذكرها لانها كالشيء الحاضر عندها فالاشياء العلوية والسفلية حاضرة عند
النفس لا تغيب عنها اذا كانت في العالم الاعلى العقلي والحجة في ذلك ان الاشياء المعلومة
فانها لا تخرج من شيء الى شيء هناك ولا تنقلب من حال الى حال ولا تقبل القسمة من الاجناس
الى الصور اعني من الانواع الى الاشخاص ولا من الصور الى الاجناس والكليات صعدا
فاذا لم تكن الاشياء المعلومة في العالم الاعلى هذه الصفة كانت كلها حاضرة ولا حاجة
للنفس الى ذكرها لانها تراها عيانا فان قال قايل انا نخبركم بهذه الصفة في العقل وذلك
ان الاشياء كلها فيه بالفعل معا كذلك في لا تحتاج ان تذكر شيئا منها لانها عنده
وفيه ولا نخبر ذلك في النفس لان الاشياء كلها ليست في النفس بالفعل معا بل الشيء
بعد الشيء فاذا كانت النفس بهذه الصفة فهي محتاجة الى الذكر كانت في هذا العالم
ام في العالم الاعلى قلنا وما الذي يمنع النفس اذا كانت في العالم الاعلى قلنا وما الذي
يمنع النفس اذا كانت في العالم الاعلى من ان تعلم الشيء المعلوم دفعة واحدة واحدا كان
المعلوم او كثيرا لا يمنعها عن ذلك الشيء البتة لانها مبسوطة ذات علم مبسوط تعلم الشيء
الواحد مبسوطا كان او مركبا دفعة واحدة مثل البصر فانه يرى الوجه كله دفعة واحدة
والوجه مركب من اجزاء كثيرة والبصر يدركه وهو واحد غير كثير كذلك النفس اذا رات
شيئا مركبا كثير الاجزاء علمته دفعة واحدة معا لا جزءا بعد جزء وانما تعلم الشيء
المركب دفعة واحدة معا لانها تعلمه بلا زمان وانما تعلم الشيء بلا زمان لانها فوق
الزمان وانما صارت فوق الزمان لانها علة الزمان فان قال قايل وما غنيتم الى

يقولوا اذا اخذت النفس في قسمة الاشياء وشرحها افليست انما تقسم الشيء بعد الشيء
ويعلم ان له اولا واخرا فاذا علمته كذلك لم تعلمه دفعة واحدة قلنا ان النفس اذا
ارادت ان تقسم الشيء بعد الشيء او تشرحه فانما تفعل ذلك في العقل لا في الوهم فاذا كانت
القسمة في العقل لم يكن هناك متفرقة بل يكن هناك اشد منها توحدا اذا كانت في الوهم
او الحواس لان العقل يقسم الشيء بغير زمان ولم يكن الشيء المبسوط اول ولا اخر بل هو
اول كله لان اوله يدرك اخره لانه ليس بين اول القسمة واخرها زمان تتوسط الاول
الاخر منها فان قال قايل افليس قد علمت النفس اذا قسمت الشيء ان منه ما هو اول ومنه ما هو
آخر قلنا بلى غير انها لا تعلمه بنوع زمان بل انما تعلمه بنوع شرح وترتيب والدليل على ذلك
البصر اذا راى شجرة راها من اصلها الى فرعها دفعة واحدة ثم يعلم اصلها قبل ان يعلم فرعها
بنوع ترتيب وشرح لا بنوع زمان لان البصر انما راى اصل الشجرة وفرعها وبينهما
دفعة واحدة فالبصر يعرف اول الشجرة واخرها بالترتيب لا بالزمان على ما قلنا فان
كان البصر يعلم ذلك فبالحرى ان يكون العقل يعلم اول الشيء واخره بالترتيب لا بالزمان
والشيء الذي يعلم اوله واخره بالترتيب لا بالزمان يعرف ذلك كله دفعة معا فان قال
قايل ان كانت النفس تعلم الشيء الواحد المبسوط والمركب الكثير القشور دفعة واحدة
فكيف صارت ذات قوى كثيرة وصار بعضها اولا وبعضها اخرا قلنا ان قوة النفس
واحدة مبسوطة وانما تتكثر قواها في غيرها لا في ذاتها والدليل على ان قواها واحدة
مبسوطة فعلها فانها واحد ايضا والنفس وان كانت تفعل افاعيل كثيرة فانها انما
تفعلها كلها معا وانما تتكثر افاعيلها وتتفرق في الاشياء التي تقبل فعلها فانها
لما كانت جسمانية متحركة لم تقو ان تقبل افاعيل النفس كلها معا لكنها قبلتها قبولا

متحركاً فلكثرة الاقاويل اذاً في الاشياء لان النفس نقول ان العقل واقف على حال واحدة
لا ينتقل من شيء الى شيء ولا حاجة له بالرجوع الى ذاته في علم الشيء بل هو قائم ثابت الذات على
حاله وفعله فان الشيء الذي يريد علمه فيكون كانه هيولى له وذلك انه يتصور بصورة المعلوم
المنظور اليه فاذا تصور العقل المعلوم والمنظور اليه صار له تمثيلاً بالفعل واذا صار العقل مثل
المعلوم بالفعل كان هو حينئذ هو ما هو بالقوة لا بالفعل وانما يكون العقل هو ما هو بالفعل اذا
لم يلق بصره على شيء ما فلا محالة انه خارج خالي من كل شيء وهذا محال لانه ليس من شأن العقل ان
يعقل دائماً فان كان يعقل دائماً فانه لا محالة يلقي بصره على الاشياء دائماً فلا يكون هو ما هو
بالفعل ابداً وهذا قبيح جداً قلنا العقل هو الاشياء كلها كما قلنا مراراً فاذا عقل ذاته
عقل الاشياء كلها فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل اذا رأى ذاته فقد رأى الاشياء كلها
فيكون هو ما هو بالفعل لانه انما يلقي بصره على ذاته لا على غيره فيكون قد احاط بجميع الاشياء
الزمنية فاذا القى بصره على الاشياء كان محاطاً به وكان هو ما هو بالقوة لا بالفعل كما قلنا
ايضاً فان قال قائل ان القى العقل بصره مرة على ذاته ومرة على الاشياء كان هذا فعله
فلا محالة اذاً انه مستحيل وقد قلنا فيما سلف ان العقل لا يستحيل بشيء من انواع الاستحالة.
قلنا هو وان كان يلقي بصره على ذاته مرة وعلى الاشياء مرة فانه ربما يفعل ذلك في اوان
مختلفة وذلك انه اذا كان العقل في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيء من الاشياء الزمنية الا
على ذاته فقط واذا كان في غير عالمه اعني في العالم الحسي فانه يلقي بصره مرة على الاشياء و
مرة على ذاته فقط وانما صار ذلك لحال البدن الذي صار فيه بتوسط النفس فاذا كان
مشوباً بالبدن حينئذ القى بصره على الاشياء واذا خلص فقبل القى بصره على ذاته فقط
فالعقل لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال الا بالجهة التي قلنا واما النفس فانها تستحيل اذا

ارادت

ارادت علم الاشياء وذلك انها تلقي بصرها على الاشياء لحركتها المائلة وانما
صارت النفس كذلك لانها موضوعة حينئذ في افق العالم العقلي وانما صارت لها
حركة مائلة لانها اذا ارادت علم شيء القت بصرها اليه ثم رجعت الى ذاتها وانما
صارت ذات حركة لانها انما تتحرك على شيء ما ساكن ثابت لا يتحرك وهو العقل
فلما صار العقل ثابتاً قائماً لا يتحرك وكانت النفس غير ثابتة لم يكن بد من ان يكون النفس
متحركة والا لكانت النفس والعقل شيئاً واحداً وهكذا يكون سائر الاشياء وذلك ان
الشيء اذا كان محمولاً على شيء ساكن كان المحمول متحركاً والا لكان الحامل والمحمول شيئاً
واحداً وهذا محال غير انه ينبغي ان نعلم ان النفس اذا كانت النفس في العالم العقلي
كانت حركتها الى الاستواء اكثر منها الى الميل واذا كانت في العالم السفلي كانت
حركتها الى الميل اكثر منها الى الاستواء فان قال قائل ان العقل يتحرك ايضاً غير انه يتحرك
منه واليه فان كان متحركاً فلا محالة انه يستحيل قلنا انه لا يتحرك العقل الا اذا اراد علم
علته وهي العلة الاولى فانه حينئذ يتحرك الى ذاته وان تحرك فانما يتحرك حركة مستوية
فان لج احد فقال ان العقل يتحرك ايضاً عند نيله الاشياء وذلك انه يلقي بصره على
الاشياء والقاء حركة ما قلنا ان العقل وان تحرك فاما ان يكون منه اليه واما ان
يتحرك منه الى الاشياء فان الحركتين تتحرك فحركته مستوية غاية الاستواء يكاد يكون
شبيه السكون وهذه الحركة ليست استحالة لانها لا تبرح من ذاتها ولا تزيغ عن حالها فان
كان هذا هكذا وكان العقل يتحرك بهذه الحركة فانه غير مستحيل وهو ثابت قائم ساكن كما
قلنا ايضاً وانما صار العقل اذا القى بصره على ذاته وعلى الاشياء لا يتحرك لان فيه
جميع الاشياء والاشياء وهو شيء واحد كما قلنا مراراً واما النفس فانها اذا كانت

في العالم العقلي لم يستحل ايضا لانها يكون هناك صافية نقية لا يشوبها شيء من الاشياء
الجسمانية فيعلم الاشياء التي هناك علما حقا وذلك ان النفس اذا كانت في العالم العقلي
فانها تتوحد بالعقل وليس بينها وبين العقل شيء متوسط البتة وكذلك اذا خرجت النفس من
هذا العالم وصارت في ذلك العالم الاعلى سلكت الى العقل والتزمته توحدت به من غير ان
يهلك ذاتها بل يكون اهي وهي واذكى لانها حينئذ والعقل يكونان شيئا واحدا او اثنين
كنوع ونوع فاذا كانت النفس على هذه الحال لم تقبل الاستحالة بوجه من الوجوه بل تكون غير
مستحيلة في طلبها عالمها وذلك انها تعلم ذاتها وتعلم انها قد علمت ذاتها بعلم واحد ليس
بينهما فصل وانما صارت كذلك لانها تصير هي العاقل والمعقول وانما صارت كذلك
لشدة اتصالها بالعقل وتوحدها به حتى كانها وهو شيء واحد فاذا فارقت النفس العقل ارادت
ان تتصل به وان تكون هي وهو واحدا واشتاقت الى ان تنفرد بنفسها وان تكون هي
والعقل اثنين ثم اطلعت الى هذا العالم والقت بصرها على شيء من الاشياء بدون العقل
استفادت التذكر حينئذ وصارت ذات ذكر فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط
الى ههنا وان ذكرت هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم الشريف غير انها اما
ان تنحط الى الاجرام السماوية فتبقى هناك واما ان تنحط الى العالم الارضي فان انحطت
الى الاجرام السماوية فانها لا تذكر الا اشياء الاجرام السماوية فقط وتتشبه بها وكذلك
اذا انحطت الى هذا العالم الارضي تشبهت بذلك الشيء الذي ذكرته لان التذكر اما ان
يكون العقل واما ان يكون التوهم والوهم ليس له ذات ثابتة قائمة على حال واحدة لكنها
يكون على حال الاشياء التي تراها ارضية كانت ام سماوية الا انه على نحو ما ترى من الاشياء
الارضية والسماوية فعلى قدر ذلك يستحيل فيصير مثله وانما صار الوهم يتشبه بالاشياء

الارضية والسماوية لانها كلها فيه غير انها فيه بنوع ثان لا بنوع اول فلذلك لا يقدر
على ان يتشبه بالاشياء السماوية والارضية تشبيها تاما وانما صار الوهم لا
يقوى على ان يتشبه بصور الاشياء تشبيها تاما لانه متوسط موضوع بين العقل و
الحس فيميل اليهما جميعا ولا يحفظ احدهما من الآخر حفظا يقينيا ولا يخلص لاحدهما
من الآخر فقد بان ان النفس اذا ذكرت شيئا واحدا من الاشياء تشبهت به و
صارت مثله شريفا كان ذلك الشيء ام دنيا فنريد الآن ان نرجع الى ما كنا فيه فنقول
ان النفس اذا كانت في العالم الاعلى اشتاقت الى الخير المحض الاول وانما تأتيه
الخير الاول الى الشر الاخير بتوسط العقل بل هو الذي يأتيها ذلك ان الخير المحض
الاول لا يحيط به شيء ولا يحجبه شيء ولا يمنعه مانع ان يسلك حيث شاء فاذا ارادت النفس
اتاها ولم يمنعه مانع من ذلك جرمانيا كان او روحانيا وذلك انه ربما سلك ذلك الخير
الاول الى الشر الاخير بتوسط ما يليه فان لم تشتق النفس الى الخير الاول واطلعت
الى العالم السفلي واشتاقت الى بعض ما فيه فانها يكون بين ذلك الشيء على قدر
ذكرها اياه او توهمها له فالنفس انما يكون ذات ذكر اذا اشتاقت الى هذا
العالم لانها اشتاق اليه حتى تتوهمه وقد قلنا ان الوهم هو الذكر فان قال
قايل ان كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل ان ترده فلا محالة انها تتوهمه ايضا
بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى فان كانت تتوهمه فانها لا محالة
تذكره وقد قلتم انها اذا كانت في العالم العقلي لا تذكر شيئا من هذا العالم
البتة قلنا ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم قبل ان تصير فيه لكنها
تتوهمه بوهم عقلي وهذا العقل انما هو جهل لا معرفة وغير ذلك الجهل اشرف من كل

معرفة وذلك ان العقل يجهل ما فوقه بجهل هو اشرف من العلم فان ذكرت ان العقل يجهل ما فوقه
بجهل هو اشرف من العلم فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط الى ههنا الا ان ذكر
تلك الاشياء التي هناك الشريفة يمنعها من ان تنحدر الى ههنا وان ذكرت العالم الحسي
انحطت من العالم الشريف الا ان ذلك يكون بجهة وجهة وذلك ان العقل يجهل ما فوقه
من علته وهي العلة الاولى القصوى ولا يعرفها معرفة تامة لانه لو عرفها معرفة تامة لكان
هو فوقها وعلة لها والمحال ان يكون الشيء فوق علته وعلة لعلته وذلك انه يكون المعلول علة
لعلته والعلة معلولة لمعلولها وهذا قبيح جدا فالعقل يجهل ما تحته من الاشياء كما قلنا
قبل لانه لا يحتاج الى معرفتها لانها فيه وهو علتها وجهل العقل ليس عدم المعرفة بل
هو المعرفة القصوى وذلك انه يعرف الاشياء لا كمعرفة الاشياء بانفسها بل هو
فوق ذلك وافضل واعلى لانه علتها ومعرفة الاشياء بانفسها عند العقل جهل لانها
ليست معرفة صحيحة ولا تامة فلذلك قلنا ان العقل يجهل الاشياء التي تحته يعني بذلك انه
يعرف التي تحته معرفة تامة لا كمعرفتها بانفسها ولا حاجة به الى معرفتها لانه علة فيها
معلولاتها كلها فاذا كانت فيه لم يحتج الى معرفتها وكذلك النفس تجهل معلولاتها
بالنوع الذي ذكرنا آنفا ولا يحتاج الى معرفة شيء من الاشياء الا الى معرفة العقل و
العلة الاولى لانهما فوقها فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان النفس اذا فارقت هذا
العالم وصارت في العالم الاعلى العقلي تتذكر شيئا مما علمته ولا سيما اذا كان
العلم الذي اكتسبته دنيا بل الحرص على رفض جميع الاشياء التي نالت من هذا العالم وان
اضطرت ان تكون هناك ايضا تقبل الآثار التي كانت تقبلها ههنا وهذا قبيح جدا
ان يكون النفس تقبل آثار هذا العالم وهي في العالم الاعلى لانها ان قبلت تلك الآثار

انما تقبلها في وهمها واذا توهمتها تشبهت بها كما قلنا آنفا والنفس لا يتشبه بشيء من
آثار هذا العالم اذا كانت في العالم الاعلى العقلي لانه يلزمها من ذلك ان تكون
في العالم الاعلى مثلها اذا كانت في العالم السفلي وهذا قبيح جدا فقد بان ووضح
كيفية النفس وحالها عند ورودها العالم العقلي ورجوعها اليه وانها لا تحتاج الى ذكر
الاشياء الحسية الداثرة الدنية وبان ايضا بالآراء المقنعة والمقاييس الشافية
حال العقل وكيف تذكر او تتوهم وهل تحتاج الى الوهم والمعرفة والاشياء المعروفة
والمتوهمة على مبلغ قوتها واستطاعتنا بقول مستقصى فنريد الآن ان نذكر
العلة التي لها وقعت الاسماء المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشيء المتجزي المنقسم
الذات فينبغي ان نعلم هل تتجزى النفس ام لا تتجزى فان كانت تتجزى فهل تتجزى
بذاتها ام بعرض وكذلك اذا كانت لا تتجزى فبذاتها لا تتجزى ام بعرض فنقول
ان النفس تتجزى بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبل التجزية بتجزي الجسم كقولك
ان الجزء المفكر غير الجزء البهيمي وجزؤها الشهواني غير جزئها الغضبي وانما نعني بالجزء ههنا
جزء الجسم الذي يكون فيه قوة النفس المفكرة والجزء الذي يكون فيه قوة الشهوة و
الجزء الذي يكون فيه قوة الغضب فالنفس انما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها اي
بتجزي الجسم الذي فيه فاما هي بعينها فلا تقبل التجزية البتة فاذا قلنا ان النفس لا
تتجزى فانما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي واذا قلنا ان النفس تقبل التجزية فانما
نقول ذلك بقول مضاف عرضي لانها انما تكون متجزية اذا هي صارت في الاجسام و
ذلك انا اذا راينا طبيعة الاجسام تحتاج الى النفس لتكون حية والنفس في الجسم الى
النفس لتكون منبثة في جميع اجزائه قلنا ان النفس متجزية وانما نعني بذلك انها

في كل جزء من اجزاء الجسم لانها تتجزى بتجزي الجسم والدليل على ذلك ان كذلك اعضاء البدن
وذلك ان كل عضو حساس من اعضاء البدن انما يكون حساسا دائما اذا كانت
قوة النفس فيه فاذا كانت قوة النفس الحساسية في جميع الاعضاء ذات الحس فقيل
لتلك القوة انها تتجزى بتجزي الاعضاء التي هي فيها وقوة النفس وان كانت منبثة
في جميع الاعضاء لكنها في كل عضو تامة كاملة وليست متجزية بتجزي الاعضاء وانما تتجزى
بتجزي الاعضاء كما وصفناه وبيناه مرارا فان قال قائل ان النفس لا تتجزى في حاسة
اللمس فقط واما سائر الحواس فتتجزى قلنا ان النفس تتجزى في حاسة اللمس وفي سائر الحواس
لانها ابدان والنفس في الابدان فالنفس اذا تتجزى بتجزي الحواس كلها اضطرارا على
النوع الذي ذكرناه آنفا غير انها اقل تجزيا في اللمس منها في سائر الحواس وكذلك قوة
النفس النامية وقوتها الشهوانية الكائنة في الكبد والقوة التي في القلب وهي الغضب
اقل تجزيا وهذه القوى ليست مثل قوى الحواس لكنها على نوع آخر وذلك ان قوى
الحواس هي اجزاء بعد هذه القوى فلذلك صارت اشد تجزيا فاما القوة النباتية
والنامية والشهوانية فاقل تجزيا والدليل على ذلك انها لا تفعل افاعيلها بالآلات
البدن لان الآلة يمنعها ان تفعل افاعيلها في جميع البدن وتحول بينه وبين ذلك فقد
بان اذا ان قوة النفس القابلة للتجزية غير قوتها التي لا تقبل التجزية وهذه القوى
لا تمتزج فتكون واحدة بل كل واحدة من هذه القوى ثابتة على حالها غير ان بعض
بعضها من بعض فقوة النفس على ضربين احدهما يتجزى بتجزي الجسم مثل القوة النباتية
النامية والقوة التي شهوانية فانهما منبثتان في سائر الجسم من النبات
والقوة المتجزية بتجزي الجسم كلهما قوة اخرى ايضا وارفع منها واعلى فقد

اذا

اذا ان يكون قوة النفس المتجزية بتجزي الجسم غير متجزية بالقوة التي فوقها التي لا تتجزى
وهي القوى المتجزية مثل الحساس فانها قوة من قوى النفس تتجزى بتجزي
الآلات الجسمانية وكلها تجمعها قوة واحدة هي قوى الحواس وهي ترد
عليها بتوسط الحساس وهي قوة لا تتجزى لانها لا تفعل فعلها بآلة لشدة روحانيتها
ولذلك صارت الحواس كلها تنتهي اليها فتعرف الاشياء التي تؤدي اليها الحواس
وتميز بين معانيها من غير ان تنفعل او تفعل او تقبل آثار الاشياء المحسوسات وتميز ما
معا في دفعة واحدة وينبغي ان تعلم ان لهذه القوى التي ذكرنا ولسائر قوى
النفس مواضع في البدن تكون فيها او ليس لها مواضع البتة فنقول ان لكل
قوة من النفس موضعا معلوما من مواضع البدن تكون فيه لا انها تحتاج الى المواضع
لثباتها وقوامها لكنها تحتاج اليه لظهور فعلها من ذلك المكان المتهيئ لقبول
ذلك الفعل والنفس هي التي صيرت ذلك العضو متهيئا لقبول فعلها لانها انما
تهيئ العضو بالهيئة التي تريد ان يظهر فعلها منه فاذا هيات النفس العضو بالهيئة
الملائمة لقبول قوتها من ذلك العضو وانما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف
هيئة الاعضاء وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها بل هي مبسوطة ذات قوة
تعطي الابدان القوى اعطاء دائما وذلك انها فيها نوع بسيط لا نوع تركيب
فلما صارت النفس تعطي الابدان القوى وتنسب تلك القوى اليها لانها علة
لها وصفات المعلول احرى ان تنسب الى العلة منها الى المعلول لا سيما اذا كانت
شريفة تليق بالعلة اكثر مما تليق بالمعلول ونرجع الى ما كنا فيه فنقول انه ان لم
يكن كل قوة من قوى النفس في مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلها في غير

مكان لم يكن بينهما وبين ان يكون داخل البدن او خارجا منه فرق البتة فيكون البدن المتحرك الحساس لا نفس له وهذا اقبح ويعرض من هذا ايضا انا لا نعلم كيف يكون اعمال النفس الكائنة بالآلات الجسدانية اذا صارت قوى النفس ليست في مكان فان قال قايل ان بعض قوى النفس في مكان اى لها اعضاء معلومة يظهر منها وبعضها ليس في مكان قلنا ان كان ذلك كذلك لم تكن النفس كما قلنا انه يكون بعضها في شيء وبعضها ليس في شيء وهذا قبيح جدا ونقول بقول مستقصى انه ليس جزء من اجزاء النفس في مكان البتة كانت النفس داخلة في البدن او خارجة منه وذلك ان المكان يحيط بالشيء الذي فيه ويحصره وانما يحيط المكان بشيء جسماني وكل شيء يحصره المكان ويحيط به فهو جسم والنفس ليست بجسم ولا قوة باجسام فليست اذا في مكان لان المكان لا يحيط بالشيء الذي لا جسم له او لا يحصره وانما قلنا ان قوى النفس في اماكن معلومة من البدن نريد بذلك ان كل قوة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض الاعضاء للبدن الا ان تلك القوة في ذلك العضو لا كالجرم في المكان لكنها فيه بانها يظهر فعلها منه وهيئة الجرم في المكان على غير الهيئة التي تكون النفس في البدن وذلك ان الكل من الجرم لا يكون في المكان الذي يكون فيه الجزء فاما النفس فكلها حيث جزؤها والنفس تحيط بالمكان والمكان لا يحيط بها لانها علة له والمعلول لا يحيط بالعلة بل العلة تحيط بالمعلول ونقول انه ليست النفس في البدن كما يكون الشيء في الظرف فانها لو كانت كذلك لكان البدن غير ذي نفس وذلك انه لو كان النفس كما حاط الظرف بما فيه لزم من ذلك ان يكون النفس مما يسلك الى البدن قليلا قليلا كسلوك الماء الى

البدن محيط بها

الظرف ولكان بعض النفس يضمحل كما يضمحل بعض الماء الذي ينشفه الظرف وهذا قبيح جدا. وليست النفس في البدن كالجرم في المكان على ما قلنا آنفا وذلك ان المكان المحض الحق ليس هو بجرم بل هو لا جرم فان المكان لا جرم والنفس ليست بجرم فلا حاجة للنفس الى المكان والمكان هو هي لان الكل اوسع من الجزء وهو محيط به وحاصر له فان قال قايل لا بد من ان نقول ان النفس في البدن كالشيء في المكان قلنا ان المكان هو صحيفة الجرم الخارجة القصوى وان كانت النفس في المكان فانها تكون في تلك الصحيفة فقط فيبقى ساير البدن ليست النفس فيه وهذا ايضا قبيح جدا. وقد يعرض من قول القايل ان النفس في البدن كالشيء في المكان لكان البدن علة حركة النفس وليس ذلك كذلك بل النفس هي علة حركة البدن والشيء في المكان اذا رفع المكان ارتفع الشيء ايضا ولم يثبت البتة فلو ان النفس في البدن كالشيء في المكان لكان ما اذا رفع الجسم وفسد ارتفعت النفس وفسدت ولم تثبت وليست النفس كذلك بل اذا رفع البدن وفسد كانت النفس اشد ثباتا واظهر منها اذا كانت في البدن فان قال قايل ما ان المكان انما هو بعد ما وليس بالصحيفة الخارجة القصوى فالنفس في البدن كانها في بعد ما قلنا ان كان المكان بعدا ما فبالحري ان لا يكون النفس في البدن كالشيء في المكان وذلك ان البعد هو فراغ والبدن هو بفراغ بل الشيء الذي فيه البدن هو الفراغ فتكون النفس اذا في الشيء الفارغ الذي فيه البدن لا في البدن بعينه وهذا قبيح جدا وليست النفس ايضا في البدن كالشيء المحمول وذلك ان الشيء المحمول انما هو اثر من آثار الحامل مثل اللون والشكل فانهما اثر الجرم الحامل لهما والآثار لا تفارق حواملها الا بالفساد

فيبقى

حوامليها النفس يفارق البدن من غير ان يفسد او يحل تحلل البدن وليست النفس في البدن
كالجزء في الكل لان النفس ليست بجزو للبدن فان قال قايل ان النفس جزء للحي
كله فهو في البدن كالجزء في الكل قلنا انه لا يجوز ان يكون النفس في البدن اذا صارت
فيه كالجزء في الكل ام مثل ما يكون الشراب في ظرف الشراب واما ظرف الشراب بعينه وقد
قلنا انها ليست في البدن مثل ما يكون الشي في الظرف وبينا كيف لا يكون ذلك وليست
مثل ظرف الشراب بعينه لان الشي لا يكون موضوعا لنفسه فليست النفس اذا في البدن
كالجزء في الكل وليست ايضا في البدن كالكل في الاجزاء فانه قبيح جدا ان يقال
النفس هي الكل والبدن اجزاؤها وليست النفس مثل الصورة في الهيولى لكن ان
الصورة غير مفارقة للهيولى الا بفساد وليست النفس في البدن كذلك بل هي مفارقة للبدن
بغير فساد والهيولى ايضا تقبل الصورة وليس البدن يقبل النفس وذلك ان النفس هي التي
تحل الصورة في الهيولى اذ هي التي تصور الهيولى وهي التي تجسم الهيولى فان كانت النفس هي التي
تصور الهيولى وهي التي تجسمها فلا محالة انها ليست في البدن كالصورة في الهيولى لان العلة
لا تكون في المعلول كالشي المحمول ان كانت العلة اثرا للمعلول وهذا قبيح جدا لان
المعلول هو الاثر والعلة هي المؤثرة والعلة في المعلول كالفاعل المؤثر والمعلول
في العلة كالمفعول المتاثر فقد بان وصح ان النفس في البدن ليست على شي من الانواع
الذي ذكرناها وبنتايج مفتتحة مستقصاة بسم الله الرحمن الرحيم الميمر الثالث
وقد بينا على ما وجب تقديمه من القول على العقل والنفس الكلية والنفس الناطقة والنفس
البهيمية والنفس النامية والطبيعة ونظمنا القول فيه نظما طبيعيا على توالي مجرى
الطبيعة فنقول الان على ايضاح مهية جوهر النفس وننبذ ونذكر مقالة المراهين الذين

ظنوا الجسمانيين ان النفس ائتلاف اتفاق الجرم واتحاد اجزائه ونكشف عن دحوض
حجتهم في ذلك ونظهر قبح ما يجري اليه مذهبهم فانهم نقلوا القوى الجواهر الروحانية
الى الاجرام وتركوا الانفس والجواهر الروحانية معراة من كل قوة فنقول ان الفعل
الاجرام انما يكون بقوى ليست بجرمانية وهذه القوى تفعل الافاعيل العجيبة والدليل
على ذلك ما نحن قايلون الان ان لكل جرم كمية وكيفية والكمية غير الكيفية وليس
يمكن ان يكون جرم ما بغير كمية وقد اقر بذلك الجرميون فان لم يمكن ان يكون جرم ما
بلا كمية فلا محالة ان الكيفية ليست بجرم كيف يمكن ان يكون الكيفية جرما وليست بواقعة
تحت الكم اذا كان كل جرم واقعا تحت الكمية وان كانت الكيفية ليست بواقعة
تحت الكمية وكان كل جرم واقعا تحت الكمية فالكيفية ليست بجرم وان لم تكن
الكيفية جرما فقد بطل قولهم ان الاشياء اجرام ونقول ايضا كما قلنا ان كل
جرم وكل جثة اذا خربت او احتمل منها قدر ما لم تبق على حالته الاولى من العظم والكمية
وتبقى الكيفيات على حالها الاولى من غير ان تنتقص منه شي لان الكيفية ان اخذ
الجرم كهيئتها في الجرم كحلاوة العسل فان الحلاوة التي في الرطل من العسل هي الحلاوة التي
في نصف رطل بعينها لا تنتقص حلاوة العسل بنقصان كميته وليست كمية رطل
من العسل كالكمية التي في نصف رطل منه فان كانت الحلاوة لا تنتقص بنقصان جرم
العسل فليست الحلاوة بجرم كذلك ساير الكيفيات كلها ونقول انه لو كانت القوى
اجراما لكانت القوى الشديدة ذوات جثث عظام ولكانت القوى الضعاف
ذوات جثث لطاف فاما الان فانه ربما رايناها على هذه الصفة وذلك انه
ربما كانت الجثة لطيفة وكانت القوة شديدة فان كان هذا هكذا قلنا ان

لا يمكن لنا ان نضيف القوة الاعظم الى الاخس بل الاشرف الاخس له واعظم ونقول ان كانت هيولى
الاجرام كلها واحدة وكانت جرما متنازعهم وانما صارت تفعل افاعيل مختلفة بالكيفيات
التي فيها فانهم لم يعلموا ان الاشياء التي صارت في الهيولى انما هي كلمات فواعل ليست
بهيولانيات ولا اجرامانيات كما قالوا ان الحي اذا ما برد دمه وزهقت الريح الغريزية التي
فيه يهلك ولم يبق فان كانت النفس جوهرا غير جوهر الدم والريح وسائر الاخلاط التي
في البدن ثم عدمها البدن لما مات الحي اذا كانت النفس غير هذه الاخلاط قلنا ان هذه الاشياء
التي تقيم الحي ليست هي الاخلاط البدنية فقط لكن هي اشياء اخر غيرها ايضا فهي تحتاج
الحي اليها في قوامه وثباته وانما هذه الاشياء بمنزلة الهيولى للبدن يأخذها النفس ويبنيها
على صورة البدن لان البدن سيّال فلولا ان النفس تمد جوهر البدن بهذه الاخلاط
لما نبت الحي ولا كثر حتى فاذا فنيت هذه العناصر ولم تجد النفس عنصرا تمده البدن فعند
ذلك يهلك الحي ويفسد والاخلاط انما هي علة هيولانية للحي والنفس علة فعلية
والدليل على ذلك انا نجد بعض الحيوان لا دم وبعضه لا ريح له غريزية ولا يمكن ان
يكون حي من الحيوان غير ذي نفس البتة فليست النفس اذن جرما ونقول ان كانت النفس
جرما فلا بد لها من ان تنفذ في سائر البدن وتمتزج به كامتزاج الاجرام اذا اتصل بعضها
ببعض وانما تحتاج النفس ان تنفذ في جميع البدن ليقبل الاعضاء كلها قوتها فان
كانت النفس تمتزج بالبدن كامتزاج بعض الاجرام ببعض لم تكن النفس نفسا بالفعل
وذلك ان الاجرام اذا امتزج بعضها ببعض واختلطت لم يبق واحد منها على حالها
الاولى بالفعل لكنها يكون في الشيء بالقوة فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن لم
يكن نفسا بالفعل بل انما يكون بالقوة فقط فيلحقه قد اهلكت ذاتها كما تهلك الحلاوة

وانقضت ههنا

اذا امتزجت بالمرارة فان كان هذا هكذا وكان الجرم اذا امتزج بالجرم لم يبق واحد
منهما على حاله فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن فاذا لم يبق على حالها الاولى
لم يكن نفسا ونقول ان الجرم اذا امتزج بجرم آخر احتاج الى مكان اعظم من مكانه الاول
ولذلك اذا فارقت النفس البدن لم تأخذ البدن مكانا اقل من مكانه الاول الا
احد ولا يدفعه ونقول ايضا اذا صار الجرم في الجرم وامتزجا كثرت جثتهما وعظمت والنفس اذا
صارت في البدن لم تكثر جثة البدن بل هو احرى ان تجمع بعضه الى بعض وتعلق والدليل على ذلك
ان النفس اذا فارقت البدن انتفخ وعظم غير انه عظم فاسد فليست النفس اذن جرما و
نقول ان الجرم اذا امتزج الجرم فانه لا ينفذ بالجرم كله لانه لا يقطع جميع اجزاء الجرم و
النفس يقطع التقطيع الى ما لا نهاية له فان لجوا وقالوا ان الفضائل كلها جسمانية
جثية سألناهم وقلنا لهم اخبرونا كيف تنال النفس الفضائل وسائر الاشياء المعقولة
ابانها دائمة لا تبيد ولا تفنى او بانها واقعة تحت الكون والفساد فان قالوا ان
النفس انما تنال الفضائل لانها دائمة لا تبيد كانوا قد اقروا بما جحدوا من ذلك وان
قالوا ان النفس تنال الفضائل بانها واقعة تحت الكون والفساد قلنا لهم فمن المكون لها ومن
اتى العناصر بكونها وسألناهم عن المكون ايضا ادائم هو ام واقع تحت الكون والفساد
فان قالوا انه واقع تحت الكون والفساد سألناهم عن ذلك المكون ايضا ادائم هو
ام واقع تحت الكون والفساد وهذا الى ما لا نهاية له فان قالوا انه دائم لا يفسد لكن
حادوا عن قولهم بان الاشياء كلها اجرام فنقول ان كانت الفضائل دائمة لا تفسد
كالصور المساحية فلا محالة انها ليست باجرام فان لم تكن اجراما لم يدن ما فيها والعالم
بها جرما اضطرارا فنقول ان كان الجرميون انما صيروا النفس في حيز الاجرام لانهم

راوا الاجرام تفعل وتوثر اثارا مختلفة وذلك لانها تسخن وتبرد وتيبس وترطب فظنوا
ان النفس جرم ايضا لانها تفعل افاعيل مختلفة وتوثر اثارا عجيبة فليعلموا انهم جهلوا ان
يفعل الاجرام وبأي القوى يفعل وانها انما تفعل بالقوى التي فيها التي ليست بجرمية فان
لجوا وقالوا بل انما يفعل الاجرام افاعيلها بانفسها لا بشيء اخر فيها غير ما قلنا وان
جوزنا لكم ذلك فانا لا نجعل هذه الافاعيل من جنس النفس اعني التسخين والتبريد وما اشبه
ذلك بل من جنس النفس المعرفة والفكرة والعلم والشوق والتعهد وتدبير الحكم والقوى
والقوى واشباهها جوهر غير جوهر الاجسام فاما الجرميون فانهم نقلوا قوى الجواهر
الروحانية الى الاجرام وتركوا الجواهر الروحانية خلوا معراة من كل قوة فان كان
هذا هكذا او كان الجرم ينفذ في الجرم كله فانه ينفذ في الاجزاء ولا يتناهى وهذا باطل لانه
لا يمكن ان يكون الاجزاء غير متناهية بالفعل فان لم يكن ذلك فان الجرم لا ينفذ
في الجرم كله والنفس تنفذ في البدن كله وفي جميع اجزائه لا يحتاج في نفاذها في الجرم
الا ان تقطع الاجزاء قطعا جزئيا بل تقطعها قطعا كليا اي تحيط بجميع اجزاء الجرم لانها
علة للجرم والعلة اكرم من المعلول ولن يحتاج الا ان تقطع معلولها بنوع المعلول بل بنوع
آخر اعلى واشرف فان قالوا ان الروح الغريزي الطبيعي لما صار في الالطف البارد
ويسقى البرد لطف وصار نفسا قلنا ان هذا محال قبيح جدا وذلك ان كثيرا من
الحيوان يغلب عليه الطف الحار ولهم مع ذلك نفس من غير ان يكون قد صار في
خواص البرودة وان قالوا ان الطبيعة قبل النفس وانما تكون النفس من قبل الانفعال
الطبايع الخارجة قلنا انه يعرض من قولكم هذا امر قبيح جدا عند ذوي الالباب وذلك انكم
ان جعلتم الطبيعة قبل النفس وعلة لها لزمكم من ذلك ان تجعلوا النفس قبل العقل

وعلة له وان تجعلوا العقل بعد الطبيعة وهذا قبيح جدا وذلك انهم جعلوا الافضل من الادنى و
جعلوا الاعم بعد الاخص وهذا محال غير ممكن بل العقل قبل الاشياء المتبدعة كلها
ثم النفس ثم الطبيعة وكلما سلك سفلا كان الشيء ادنى واخس وكلما سلك
علوا كان الشيء افضل واعم فان لجوا وقالوا ان العقل بعد النفس والنفس بعد الطبيعة
لزمهم من قولهم ان يكون الاله تبارك وتعالى بعد العقل وان تحت الكون والفساد عالما
يعرض في ذلك محال لانه ان امكن ان يكون هذا التركيب حقا امكن ان يكون لا نفس ولا عقل و
لا آله وهذا امر قبيح جدا فاما نحن فنقول ان الله عز وجل علة للعقل والعقل علة للنفس و
النفس علة للطبيعة والطبيعة علة للاكوان كلها الجزوية غير انه وان كانت الاشياء
بعضها علة لبعض فان الله تعالى علة لجميعها كلها غير انه علة لبعضها بغير توسط وهو الذي
جعل العلة كما قلنا فيما سلف والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون ان الشيء
بالقوة لا يكون شيئا بالفعل الا ان يكون بالفعل شيء آخر يخرجه الى الفعل والا لم يخرج
القوة الى الفعل لان القوة لا يقدر على ان يصير الى الفعل من ذاتها لانه اذا لم
يكن شيئا بالفعل فاين يلقى القوة بصرها واين يأتي فاما الشيء الكائن بالفعل فانه
اذا اراد ان يخرج شيئا من القوة الى الفعل فانه انما ينظر الى نفسه لا الى خارج فيخرج
تلك القوة الى الفعل ويبقى هو دايما على حالة واحدة لانه لا حاجة به الى ان يصير
الشيء آخر اذ هو ما هو بالفعل واذا اراد ان يخرج الشيء من القوة الى الفعل لم يحتج الى
ان ينظر من ذاته الى خارج بل انما ينظر الى ذاته فيخرج الشيء من القوة الى الفعل فان
كان هذا هكذا قلنا ان الشيء الكائن بالفعل هو افضل من الشيء الكائن بالقوة واعم
والطبيعة الكائنة بالفعل غير طبيعة الاجرام لانه هو ما هو بالفعل دايما فالعقل والنفس

قبل الطبيعة غير انه ينبغي ان يعلم ان النفس وان كانت هي ما هي بالفعل فانها معلولة من
العقل لا بفعل يخرج الى الفعل والعقل وان كان هو ما هو بالفعل فانه مع العلة الاولى
لانه انما هو يفيض على النفس صورة بالقوة التي صارت فيه من العلة الاولى واكثر
الاولى غير انه وان كانت النفس في الهيولى تفعل والعقل يفعل في النفس فانما
يفعل النفس في الهيولى الصورة ويفعل العقل في النفس الصورة ايضا فاما الباري
عز وجل فانه يحدث انيات الاشياء وصورها غير انه يحدث بعض الصور بغير توسط
وبعضها بتوسط وانما يحدث انيات الاشياء وصورها لانه هو الشيء الكائن
بالفعل حقا بل هو الفعل المحض فاذا فعل فانما ينظر الى ذاته فيفعل فعله دفعة
واحدة واما العقل فانه وان كان العقل هو ما هو بالفعل فانه لما كان من فوقه
شيء آخر ثابت له قوة ذلك الشيء ومن اجل ذلك يحرص على ان يتشبه بالعقل
الاول الذي هو فعل محض فاذا اراد فعلا فانما ينظر الى ما هو فوقه فيفعل
فعله غاية في التفاوت وكذلك النفس وان كانت هي ما هي بالفعل فانها لما كان
العقل فوقها فان لها شيء فوقها فاذا فعلت فانما ينظر الى العقل فيفعل ما
يفعل فاما الفاعل الاول هو فعل محض فانه انما يفعل فعله وهو ينظر الى ذاته
لا الى خارج منه لانه ليس خارجا منه شيء آخر هو اعلى منه ولا ادنى فقد بان
اذا وصح ان العقل قبل النفس وان النفس قبل الطبيعة وان الطبيعة قبل الاشياء
الواقعة تحت الكون والفساد وان الفاعل الاول قبل الاشياء كلها وانه مبدع
ومتممها وليس في ابداعه الشيء واتمامه فرق ولا فصل البتة فان كان هذا هكذا
رجعنا وقلنا ان كان النفس هي ما هي بالفعل لا بالقوة فلا يمكن ان يكون مرة

بالفعل

بالفعل ومرة بالقوة والجرم قد يكون مرة جرما بالقوة ومرة جرما بالفعل فليست النفس اذا
بروح عنصري ولا جرم البتة فقد بان وصح بما ذكرنا ان النفس ليست بجرم وقد ذكر
اناس من الاولين واحتجوا بحجج غير هذه الحجج غير انا نكتفي بما ذكرنا ووصفنا ان النفس ليست
بجرم ونقول ان كانت النفس غير طبيعة الاجرام فينبغي لنا ان نفحص عن هذه الطبيعة ونعلم
ما هي اتراها من ائتلاف الجرم فان اصحاب فوثاغورس وصفوا النفس فقالوا انها
ائتلاف الاجرام كالائتلاف الكائن من اوتار العود وذلك ان الاوتار العود اذا
امتدت قبل اثرا ما وهو الائتلاف وانما عنوا بذلك ان الاوتار اذا امتدت ثم
ضرب بها الضارب حدث فيها ائتلاف لم يكن فيها والاوتار غير ممدودة وكذلك
الانسان اذا امتزجت اخلاطه والتحدث حدث من امتزاجها مزاج خاص وذلك
الامتزاج الخاص هو حياة البدن والنفس انما هي اثر لذلك المزاج وهذا القول يتبع
قد اكثرنا الرد على قائليه بحجج قوية مقنعة شافية وسنثبت ذلك في المستانف
ان شاء الله تعالى ونقول ان النفس هي قبل الائتلاف وذلك ان النفس هي التي
ابدعت الائتلاف في البدن وهي القيمة عليه وهي التي تقمع البدن وتمنعه ان يفعل
كثيرا من الافاعيل البدنية الخسيسة واما الائتلاف فانه لا يفعل شيئا ولا يأمر
ولا ينهى والنفس جوهر والائتلاف ليس بجوهر بل عرض يعرض من امتزاج الاجرام
واذا كان الائتلاف حسنا متقنا فانما يعرض منه الصحة فقط من غير ان يعرض
منه حس او وهم او فكر او علم البتة وايضا ان كان الائتلاف انما يعرض من
امتزاج الاجرام وكان الائتلاف نفسا وكان مزاج كل عضو من اعضاء البدن
غير مزاج صاحبه الكثيرة في البدن انفسا كثيرة وهذا شنيع جدا وايضا ان كان

الايتلاف هو النفس وانما يكون الايتلاف من امتزاج الاجسام والاجسام لا تمتزج الا
بممازج لا محالة قبل النفس التي هي الايتلاف فلا ايتلاف لنفس فاعلة للايتلاف
وان قالوا ان الايتلاف بلا مؤلف وكذا المزاج بغير مازج قلنا ليس ذلك
كذلك لانا نرى اوتار الآت الموسيقار لا تأتلف من ذاتها لانها ليست كلها
مؤلفة وانما المؤلف هو بعض الموسيقار الذي يمد الاوتار ويؤلف بعضها الى
بعض ويؤلف فيها ايضا الزامطربا وكما ان الاوتار ليست بعلة للايتلاف فيها
فكذلك الاجسام ليست بعلة لايتلافها ولا تقدر على ان تؤثر الايتلاف بل من
شانها قبول الاثار الخفية فليس ايتلاف الاجسام اذا هو النفس ونقول ان
كانت النفس ايتلاف الاجسام والاجسام هي التي تؤلف انفسها لزم من قولهم
ان يكون الاشياء آباء ذوات الانفس مركبة من اشياء لا نفس لها وان الاشياء
كانت اوائلها فقد ولا شرح ثم نطقت بغير منطق على النفس بل انما نطقت
بالبخت والاتفاق وهذا ممتنع غير ممكن ان يكون في الاشياء الجزئية او في الاشياء
الكلية وان كان هذا غير ممكن فليست النفس اذا هي ايتلاف الاجسام بعضها.
فان قالوا انه قد اتفق افاضل الفلاسفة على ان النفس تمام البدن والتمام
ليس بجوهر فالنفس اذن ليس بجوهر لان تمام الشيء انما هو من جوهر الشيء قلنا انه
ينبغي ان نفحص عن قولهم ان النفس تمام وباي المعاني سموها انطلاشيا فنقول ان
افاضل الفلاسفة ذكروا ان النفس في الجرم انما هي بمنزلة صورة بها يكون الجسم
متنفسا كما ان الهيولى بالصورة تكون جسما الا انه وان كانت النفس صورة الجسم
فانها ليست بصورة لكل جسم بل انما هي صورة لجسم ذي حيوة بالقوة وان كانت

النفس تماما

النفس تماما على هذه الصفة لم يكن من حيز الاجرام وذلك انها لو كانت
صورة الجسم كالصورة الكائنة في صنم النحاس كانت اذا انقسم الجسم وتجزى
انقسمت هي ايضا وليس في ذلك كذلك فليست النفس اذا الصورة بتمامية
كالصورة الطبيعية والصناعية بل انما هي تمام لانها هي المتممة للجسم حتى يصير ذا حس
وعقل ونقول ان كانت النفس صورة لازمة غير مفارقة كالصورة الطبيعية فكيف
يحول عند النوم ويفارق البدن بغير مباينة منه وكذلك فعلها ايضا في اليقظة
اذا رجعت الى ذاتها فانه ربما رجعت الى ذاتها ورفضت الامور الجسمانية
غير ان ذلك انما يتبين من فعلها ليلا من اجل سكون الحواس وبطلان افاعيلها و
لو كانت النفس تماما للبدن بانه بدن لما فارقته ولما علمت الشيء البعيد ولكان انما
يعلم الاشياء الحاضرة كمعرفة الحواس فتكون هي والحساس شيئا واحدا وليس ذلك
كذلك لان النفس تعرف الشيء وان بعد عنها ويعرف الآثار التي تقبل الحواس
وغيرها كما قلنا مرارا ومن شان الحساس ان يقبل اثار الاشياء فقط واما المعرفة
والتمييز فللنفس ونقول انه لو كانت النفس صورة تمامية طبيعية لما خالف البدن
في شهواته وكثير من افاعيله بل كانت غير مخالفة له في شيء من الاشياء وكان
البدن اذا ارتقبه اثر ما كان في ذلك الاثر في النفس ايضا ولكان الانسان ذا
حساس فقط لان من شان البدن الحسي ليس من شان الفكر والعلم والروية وقد
عرف ذلك الحرميون فمن اجل ذلك اضطروا الى الاقرار بنفس اخرى وعقل آخر
لا يموت فاما نحن فقائلون انه ليست نفس اخرى غير هذه النفس الناطقة التي في البدن
الان وهي التي قالت الفلاسفة انها انطلاشيا البدن غير انهم انما ذكروا

انها انطلاسيا وصورة تمامية بنوع آخر غير النوع الذي ذكره الجرميون اعني
انها ليست كالتمام الطبيعي المفعول به بل هي تمام ذو فاعل اي بفعل التمام فهذا
المعنى قالوا انه تمام البدن الطبيعي الآلي ذي النفس والقوة تم الميمر الثالث
بسم الله الرحمن الرحيم الميمر الرابع في شرف العالم وحسنه ونقول ان
من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه ووساوسه وحركاته كما وصف صاحب الرموز
من نفسه وقدر ايضا في فكرته على الرجوع الى ذاته والصعود بعقله الى العالم العقلي ويرى
حسنه وبهاءه فانه يقوى على ان يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه وان يعرف
قدر ذلك الشيء الذي فوق العقل وهو نور الانوار وحسن كل حسن وبهاء كل
بهاء فنريد الآن ان نصف حسن العقل والعالم العقلي وبهاءه على نحو قوتنا واستطاعتنا
وكيف الحيلة في الصعود اليه والنظر الى ذلك البهاء والحسن الفائق فنقول ان
العالم الحسي والعالم العقلي محدث للعالم الحسي والعالم العقلي منير فايض على العالم
الحسي والعالم الحسي مستفيد قابل للقوة التي تاتيه من العالم العقلي ونحن ممثلون
ذلك بين العالمين وقايلون انهما يشبهان حجرين من قدر خز الاقدار غير ان احد الحجرين لم
يهندم ولم تؤثر فيه الصناعة البتة والآخر مهندم وقد اثرت فيه الصناعة و
هيئته هيئة يمكن ان ينقش فيه صورة انسان او صورة بعض الكواكب اعني تصور فيه
فضايل الكواكب والمواهب التي تفيض منها على هذا العالم فاذا فرق بين الحجرين تبين
فضل الحجر الذي اثرت فيه الصناعة وصورته بافضل الصور واحسن الزينة من الحجر
الذي لم ينل من حكمة الصناعة شيئا البتة فيه وانما فضل احد الحجرين على الآخر لا بانه حجر
لان الآخر ايضا لكن انما فضل عليه بالصورة التي قبلها من الصناعة وهذه الصورة

التي احدثتها الصناعة في حجر لم تكن في الهيولى لكنها كانت في عقل الصانع الذي توهمها
وعقلها قبل ان يصيرها في الحجر والصورة كانت في الصانع ليس كما تقول ان
للصانع عينين ويدين ورجلين لكنها فيه بانه عالم بتلك الصناعة التي احكمها
صار يعمل بها ويؤثر في العناصر آثارا حسنة وصورة فائقة فان كان هذا هكذا
قلنا ان الصورة التي احدثها الصانع في الحجر كانت في الصناعة احسن وافضل مما في
الصانع والصورة التي في الصناعة ليست هي التي اتت الى الحجر بنفسها فصارت فيه
بل تبقى ثابتة في الصناعة ويأتي منها الى الحجر صورة اخرى هي اقل وادنى حسنا
بتوسط الصانع ولا الصورة التي اتت من الصورة التي في الصناعة صارت في
الحجر نقية محضة على نحو ما ارادت الصناعة التي هي نفس الصانع لكنها انما حصلت في
الحجر على نحو قبول الحجر اثر الصنعة فالصورة في الحجر حسنة نقية غير انها في الصناعة
احسن واتقن واكرم وافضل جدا واشد تحقيقا من اللاتي في الحجر وذلك ان الصورة
كلما انبسطت في الهيولى فعلى قدر ذلك يكون ضعفها وقلة صدقها عن الصورة التي
تبقى في الهيولى واحد لا يفارقه وذلك ان الصورة التي انتقلت من حامل الى حامل اي
اذا مثلت في حامل ثم من ذلك الحامل الى حامل آخر ضعفت وقل حسنها والصدق
فيها وكذلك القوى اذا صارت في قوة اخرى ضعفت والحرارة اذا صارت في
حرارة اخرى ضعفت والحس اذا صار في حس آخر ومثل فيه اي في حس آخر قل حسنه ولم
يكن مثل الاول في الحس ونقول بقول وجيز مختصر ان كل فاعل فهو افضل من
المفعول وكل مثال فهو افضل من الممثول المستفاد منه وذلك ان الموسيقار انما
كان من الموسيقية وكل صورة حسنة انما كانت من صورة افضل فيها

واعلى منها وذلك انها ان كانت صورة صناعية فانما كانت من الصورة التي في عقل
الصانع وفي علمه وان كانت صورة طبيعية فانما كانت من صورة عقلية هي قبلها واولى
منها فالصورة الاولى العقلية هي احسن من الصورة الطبيعية والصورة الطبيعية هي افضل
من الصورة التي في علم الصانع والصورة المعمولة التي في الصانع هي افضل واحسن
من الصورة المعمولة فالصناعة انما تشبه بالطبيعة والعقل فان قال قايل فان كانت
الصناعة تتشبه بالطبيعة فان ذمت الصناعة ذمت الطبيعة لانها تتشبه بالطبيعة
في اعمالها قلنا له انه ينبغي ان يذم الطبيعة لانها تتشبه في افاعيلها باشيا اخر
اي بالعقلية التي فوقها واعلى منها ونقول ان الصناعة اذا ارادت ان تمثل شيئا لم
يلق بصرها على المثال فقط وتشبه عملها به لكنها ترتد الى الطبيعة فتاخذ منها صفة
المثال فيكون حينئذ عملها احسن واتقن وربما كان الشي الذي يريد الصناعة
ان ياخذ رسمه وصنعته وحدته ناقصا او قبيحا فتتممه وتحسنه وانما كان يقوى الصناع
ان يفعل ذلك بما جعل فيها من الحسن والجمال الفايق فلذلك يقدر ان يحسن القبيح
ويتمم الناقص على نحو قبول العنصر الذي يقبل اثارها والدليل على صدق ما قلنا فيذياس
الصانع فانه لما اراد ان يعمل صنم المشتري لم يرق في شي من المحسوسات ولم يلق
بصره الى شي يشبه علمه لكنه ترقى بوهمه فوق الاشيا المحسوسة فصور المشتري
بصورة حسنة جميلة فوق كل حسن وجمال من الصور الحسنة فلو ان المشتري اراد ان
يتصور بصورة من الصور ليقع تحت ابصارنا لما قبل الا الصورة التي عملها
فيذياس الصانع ونحن ذاكرون الصناعات ههنا ونذكر اعمال الطبيعة التي
عملها وقويت على صنيعة الهيولى وصورت فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التي

ينبغي

ارادها

ارادتها وليس حسن الحيوان وجماله الدم لان الدم في كل الحيوان سوآء لا تفاضل فيه بل حسن
الحيوان يكون باللون والشكل والحلية المعتدلة فاما الدم فانه مبسوط كانه هيولى لابدان الحيوان
فان الدم كان هيولى الابدان الحيوان وهو مبسوط لا اشكال فيه ولا حلية له فمن اين يظهر
حسن الانثى واثار على البحر التي من اجلها اضطرمت الحرب بين اليونانيين واعدائهم كثيرة
ومن اين صار حسن الزهرة في بعض النسآء ومن اين صار جمال الروحانيين فانه ان صار
لو اراد احدهم ان يترآى لرؤي بصورة فايقة لا يوصف حسنها الا انها الصورة
التي ذكرنا انما ياتي من الفاعل على المفعول كما ياتي الصورة الصناعية من الصانع على الاشياء
المصنوعة فان كان هذا هكذا قلنا ان الصورة المصنوعة حسنة احسن منها الصورة الطبيعية المحمولة
في الهيولى واما الصورة التي ليست في الهيولى لكنها في قوة الفاعل فهي اكثر حسنا وابهى بهاء لانها
الصورة الاولى ولا هيولى لها والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون من انه لو كان حسن الصورة انما
يكون من قبل الجثة التي تحملها اكثر حسنا وتشويقا للناظرين اليها منها اذا كانت في جثة
صغيرة وليس ذلك كذلك بل اذا كانت الصورة الواحدة في جثة صغيرة واخرى
في عظيمة حركت النفس الى النظر اليهما حركة سوآء فان كان هذا هكذا قلنا انه لا ينبغي
ان يجعل جاعل حسن الصورة من قبل الجثة الحاملة بل انما يكون حسنها من قبل ذاتها فقط
والدليل على ذلك ان الشي ما دام خارجا منا فلسنا نراه فاذا صار فينا رايناه و
عرفناه وانما يدخل فينا من طريق البصر والبصر لا ينال الا صورة الشي فقط واما الجثة
فليس ينالها فقد بان اذن ان حسن الصورة لا يكون بالجثة الحاملة لها بل انما يكون
بنفس الصورة فقط ولا يمنع كبر الجثة صورته ان يصل الينا من تلقاء الابصار ولا
صغر الجثة وذلك ان الصورة اذا جاءت الى البصر حدثت الصورة التي صارت فيه وصغرها

ونقول ان الفاعل اما ان يكون قبيحا واما ان يكون حسنا واما ان يكون بينهما فان كان
الفاعل قبيحا لم يعمل خلافه وان كان بين الحسن والقبح لم يكن بان يفعل احد الامرين
دون الآخر وان كان حسنا كان فعله حسنا ايضا فان كان هذا على ما وصفناه وكانت
الطبيعة حسنة فبالحرى ان يكون اعمال الطبيعة اكثر حسنا وانما خفي علينا حسن الطبيعة لانا
لم نقدر ان نبصر باطن الشيء ولم نطلب ذلك لكنا انما نبصر خارج الشيء وظاهره ونعجب من
حسنه ولو حرصنا ان نرى باطن الشيء رفضنا الحسن الخارج واحتقرناه ولم نعجب منه والدليل
على ان باطن الشيء احسن وافضل من خارجه الحركة لانها تكون في باطن الشيء ومن هناك تبدو
الحركة ومثل ذلك المرء الذي نرى صورته ومثاله فانه اذا رأى الناظر صورته لم يعلم
الذي صورها فيترك النظر بالصورة وطلب ان يعرف المصور والمصور هو الذي حركه
للطلب وهو بائن عنه فاما الصورة الظاهرة فلم تحركه للطلب وكذلك باطن الشيء وان
كان لا يقع تحت ابصارنا فانه هو الذي يحركنا ويهيجنا للطلب والفحص عن الشيء ما هو فان
كانت الحركة انما تبدو من باطن الشيء فلا محالة حيث الحركة فهناك الطبيعة وحيث
الطبيعة فهناك العقل الشريف وحيث فعل الطبيعة فهناك الحسن والجمال فقد بان ان
باطن الشيء احسن من ظاهره كما بينا واوضحنا ونقول انا قد نجد الصور الحسنة في
غير اجسام مثل الصور التعليمية فانها ليست جسمانية لكنها اشكال في ذوات خطوط ونقط
ومثل الصور التي تكون من المرء المروق ومثل الصور التي في النفس فانها الصور الحسنة حقا
اعني صور النفس الحلم والوقار وما يشبههما فانك ربما رأيت المرء حليما وقورا فيعجبك
حسنه من هذه الجهة فاذا نظرت الى وجهه رأيت نظره سمجا فتدع النظر الى صورته الظاهرة
وتنظر الى صورته الباطنة فتعجب منها فان لم يلق بصرك الا باطن المرء والعتبة ببصرك

الى ظاهره لم ير صورته الحسنة بل ترى صورته القبيحة فتنسبه الى القبح وتنسبه الى الحسن فيكون
حينئذ شيئا لانك قضيت عليه بغير الحق وذلك انك رأيت ظاهره قبيحا او مستقبحة
ولم ير حسن باطنه فتستحسنه فالحسن الحق هو الكائن في باطن الشيء لا في ظاهره ولا يشتاق الى الحسن
الباطن فلذلك لا يطلبونه ولا يفحصون عنه لان الجهل قد غلب عليهم واستغرق عقولهم فلهذه
العلة لا يشتاق الناس كلهم الى معرفة الاشياء الحقية الا القليل منهم اليسير وهم الذين
ارتقوا عن الحواس وصاروا في حيز العقل فلذلك فحصوا عن نفس الاشياء وباطنها
واياهم اردنا في كتابنا هذا الذي سميناه فلسفة الخاصة اذ العامة لم يستاهل هذا ولا
تبلغه عقولهم فان قال قائل انا نجد في الاجسام صورا حسنة قلنا ان تلك الصورة
انما ينسب الى الطبيعة وذلك ان في طبيعة الجسم حسنا ما غير ان الحسن الذي في النفس افضل واكرم
من الحسن الذي في الطبيعة وانما كان الحسن الذي في الطبيعة احسن من الحسن الذي في الجسم
النفس وانما يظهر ذلك في المرء الصالح لان المرء الصالح اذا القى عن نفسه الاشياء
الدنية وتزين نفسه بالاعمال المرضية فاض على نفسه النور الاول من نوره وصيرها حسنة
بهية فاذا رأت النفس حسنها وبهاءها علمت من اين ذلك الحسن ولم تحتج في علم ذلك
الى القياس لانها تعلمه بتوسط العقل والنور الاول ليس هو نور في شيء لكنه نور وحده
قائم بذاته فلذلك صار ذلك النور ينير النفس بتوسط نور العقل بغير صفات كصفات
النار وغيرها من الاشياء الفاعلة فان جميع الاشياء الفاعلة انما افاعيلها بصفات
فيها لا بهوياتها فاما الفاعل الاول فانه يفعل الشيء بغير صفة من الصفات لانه ليست
فيه صفة البتة لكنه يفعل بهويته فلذلك صار فاعلا اولا وفاعل الحسن الاول الذي في
العقل والنفس فالفاعل الاول هو فاعل العقل الذي هو عقل دائم لا عقلنا لانه ليس يعقل مستفادا

وليس هو مكتسبا ونحن ممثلون ذلك غير انا ان جعلنا مثالنا مثالا حسيا لم يكن ملايما
لما نريد ان نمثله به لان كل مثال حسي انما يكون بالاشياء الداثرة والاشياء
الداثرة لا يقدر على حكاية مثال الشي الدايم فينبغي ان يكون نجعل مثالنا
عقليا ليكون ملايما للشي الذي اردنا ان نمثله به فيكون حينئذ كالذهب الذي
مثل ذهب آخر مثله غير انه ان لم يكن الذهب الذي كان مثالا وسخا منوبا ببعض
الاجسام الدنسة نقي وخلص اما بالعمل واما بالقول فيقول ان الذهب الجيد ليس هو الذي
يرى في ظاهر الجسم لكنه الخفي الباطن في الجسم ثم يصف بجميع صفاته وكذلك ينبغي ان
يفعل اذا اردنا تمثيل الشي الاول بالعقل وذلك انا لا نأخذ المثال الا من العقل النقي
الصافي فان اردت ان تعرف العقل النقي الصافي في كل دنس فاطلبه في الاشياء الروحانية
وذلك ان الروحانية كلها صافية نقية فيها من الحسن والجمال ما لا يوصف فلذلك صارت
الروحانية كلها عقول الحق ومعها عقل واحد وهو ان ينظر فيصير اليها وايقانها كان
الناظر يشتاق الى النظر اليها لا ان لها اجساما لكن بانها عقول صافية نقية و
الناظر يشتاق الى النظر الى المرء الحليم الشريف لا من اجل حسن جسمه وجماله لكن من اجل
عقله وحلمه فان كان هذا هكذا قلنا ان الروحانيين فايق جدا لانها انما يعقلون
عقلا دايما لا يعرف الملال مرة نعم ومرة لا وعقولهم ثابتة نقية صافية لا دنس فيها
البتة فلذلك عرفوا الاشياء التي لهم خاصية الشريفة الالهية التي لا يعقل ولا يبصر منها
شي سوى العقل وحده والروحانيون اصناف وذلك ان منهم من يسكن السماء التي فوق
هذه السماء النجومية والروحانيون الساكنون في ملكوت السماء كل واحد منهم في كلية
فلك سمايه الا ان لكل واحد منهم موضعا معلوما غير موضع صاحبه لا كالاجسام التي

الجرمية التي في السماء لانها ليست باجسام ولا ملك السماء اجسام ايضا فلذلك صار كل واحد
منهم في كليته ملك السماء ونقول ان وراء هذا العالم سماء وارضا وبحرا وحيوانا ونباتا
وناسا سماويون وكل من في هذا العالم سماوي وليس هناك شي ارضي البتة والروحانيون
الذين هناك ملايمون للانس الذي هناك بعضهم من بعض وكل واحد لا ينافر صاحبه ولا
يضاده بل يستريح اليه وذلك ان مولدهم من معدن واحد وقرارهم وجوهرهم واحد
وهم يبصرون الاشياء التي لا تقع تحت الكون والفساد وكل واحد منهم يبصر ذاته في
ذات صاحبه لان الاشياء التي هناك نيرة مضيئة وليس هناك شي مظلم البتة
ولا شي جاسي لا ينطبع بل كل واحد منهم نير ظاهر لصاحبه لا يخفى عليه منه شي لانهم انوار
ضياء في ضياء فلذلك صارت كلها يبصر بعضها بعضا ولا يخفى على بعض شي
منها في بعض البتة اذ ليس نظرهم بالاعين الداثرة الجسدانية الواقعة على سطوح الاجرام
المكيفة بل انما نظرهم بالاعين العقلية الروحانية التي اجتمع فيها الحاسة التي جمع
جميع القوى التي للحواس الخمس مع قوة الحاسة السادسة بل الحاسة السادسة هناك مكتفية
بنفسها مستغنية عن الاغراق في الآلات الجسمية اذ ليس من مركز دايرة العقل من مركز
دايرة ابعاده ابعاد مساحية ولا خطوط خارجة عن المركز الى الدايرة لان هذا من
صفات الاشكال الجرمية فاما الاشكال الروحانية بخلاف ذلك اعني مراكزها والخطوط التي
يدور عليها واحد وليس بينهما ابعاد البتة تم الميمر الرابع والحمد لله والصلوة على رسوله واله
بسم الله الرحمن الرحيم **الميمر الخامس** في ذكر الباري وابداعه ما ابدع وحال
الاشياء عنده ونقول ان الباري عز وجل لما بعث الانفس الى عالم التكوين ليجمع منها
ومن الاشياء الواقعة تحت الكون والفساد كلها ولما في البدن الحرارات مختلفة وجعل

لكل واحد من الحواس اداة يحس بها الحي وانما فعل ذلك ليحفظ الحي من الآفات الحادثة من خارج
وذلك لان الحي اذا راى الشيء المؤذي او سمعه او لمسه حاد عنه وفر منه قبل ان توقع به وان
كان ملايما له طلبه الى ان يناله وانما جعل الباري عز وجل للحواس هذه الادوات لسابق
علمه انها على هذا النظام ينبغي ان يكون الحي الا انه جعل لها اداة او لانه لما لم يكن لكل اداة
حس ملايم لها افسد بعض الادوات ثم جعل اداة اخرى ملايمة للحس ولساير الحيوان
الا انه جعل لها اولا كونها ادوات ملايمة لحواسها لكيما تحفظ بها من الاحداث والآفات
الحادثة عليها ولعل قائلا يقول ان الباري تعالى انما جعل هذه الادوات للحواس لانه
علم ان الحي انما ينقلب في مواضع حارة وباردة وفي ساير الآثار الجرمية لئلا يفسد
اجساد الحيوان فسادا سريعا جعل لها حسا وجعل لكل حس من حواسها اداة ملايمة لذلك
الحس الا انه اما ان يكون هذه القوى اعني الحواس كانت في الحيوان اولا ثم جعل لها
الباري اخيرا ادوات او ان يكون الباري جعل لها قوى الحواس والادوات جميعا فان
كان الباري جل وعلا احدث الحواس في الحيوان فان الانفس لم يكن حساسة اولا
قبل ان ياتي الى الكون وان كانت قد كان لها الحس قبل ان ياتي الى الكون فاتيانها الى الكون
غريزي وان كان ذلك غريزيا فثباتها وكونها في العالم العقلي غير غريزي طبيعي ويكون
انما ابدعت لا لانفسها لكن لاشياء آخر ولتكون في الموضع الاخس الادنى وانما دبرها
المدبر وجعل لها هذه القوى والادوات لتكون في الموضع الادنى المملوء شرا اذا كان
هذا التدبير انما يكون لروية وفكر اي ان يكون النفس في موضع اخس لا في موضع اشرف
واكرم تدبيرها ونقول انه لم يبدع الباري الاول شيئا من الاشياء بروية ولا فكر لان
للفكر اوايل والباري عز وجل اول لا اوايل له والفكرة اما ان يكون من فكرة اخرى

وذلك

وذلك الفكر ايضا حينيذ من آخر الى ما لا نهاية له واما ان يكون من شيء آخر فهو قبل الفكر
الحسي لانه لم يكن بعد تحت العقل والعقل اذ هو مبدع الفكر فانه لا يخلو ان يكون مبدع
الفكر اما بالقضايا واما بالنتايج والقضايا والنتايج يكونان في عالم المحسوسات
والعقل لا يعلم شيئا من المحسوسات علما حسيا فليس اذا العقل باول الفكر وذلك ان
العقل بدو في علمه من المعقول الروحاني وينتهي اليه فان كان العقل على هذه الصفة فكيف يمكن
ان ياتي العقل الى المحسوس بفكرة او بروية فان كان هذا على ما وصفنا عدنا فقلنا ان
لم يدبر المدبر الاول احيا في الحيوان ولا شيئا من هذا العالم السفلي او من العالم العلوي
بفكرة ولا روية البتة فانا نرى ان لا يكون في المدبر الاول روية ولا فكرة وانما قيل
ان الاشياء كونت بروية وفكرة يريدون بذلك ان الاشياء كلها ابدعت على الحال
التي هي عليها الان بالحكمة الاولى ولو ان حكيما فاضل الحكمة روى في ان يعمل مثلها
اخيرا لما قدر على ان يتقنها ذلك الاتقان وقد سبق في علم الحكيم الاول عز وجل
هكذا ينبغي ان يكون الاشياء والفكرة نافعة في الاشياء التي لم يكن بعد وانما
يفكر المفكر قبل ان يفعل الشيء لضعف قوته من فعل ذلك الشيء فلذلك يحتاج الفاعل الى
ان يرى الشيء قبل ان يفعله لانه لم يكن له قوة يبصر بها الشيء قبل كونه ويحتاج الى ان يبصر
الشيء كيف ينبغي ان يكون وذلك ان الحاجة الى ابصار الشيء قبل ان يكون انما يكون من
خوف ان يكون الشيء على خلاف ما هو عليه الان والشيء الفاعل بانه فقط لا
يحتاج الى ان يسبق في علمه وحكمته كيف ينبغي ان يكون لانه انما يفعل ذاته فقط فان
يكون انما يفعل ذاته فقط فليس يحتاج الى ابداع روية ولا فكرة فان كان هذا
هكذا رجعنا فقلنا ان الانفس كانت وهي في عالمها قبل ان تهبط الى الكون حساسة

الا ان حسها كان حساً عقلياً فلما صارت في الكون ومع الاجسام صارت هي ايضاً
تحس حساً جسمياً فهي متوسطة بين العقل وبين الاجسام وتقبل من العقل قوة الحس وتفيض على
الجسم القوة التي من العقل الا ان تلك القوة تكون في الجسم نوعاً آخر وهو الحس والنفس
فهو معنى من الحس الا العقل مرة تلطف الاشياء الجسمية حتى يصيرها كانها عقلية فبينا الحس
ونقول ان كل فعل فعله الباري الاول عز وجل فهو تام كامل لانه علة ليس
ورائها علة اخرى ولا ينبغي لمتوهم ان يتوهم فعلاً من افاعيله ناقصاً الا لكن
يليق بالفواعل التي تحت العقول فبالحري ان لا يليق بالفاعل الاول بل ينبغي ان
يتوهم المتوهم ان افعال الفاعل الاول هي قائمة عنده اولاً وهو ههنا اخيراً و
انما يكون الشيء اخيراً لانه زماني والشيء الزماني لا يكون الا في الزمان الذي ينبغي
ان يكون فيه فاما في الفاعل الاول فقط فقد كان لانه ليس هناك زمان فان كان
الشيء الملاقي في الزمان المستقبل هو قائم هناك فلا محالة انه انما يكون هناك موجوداً
قائماً كما انه سيكون في المستقبل فان كان هذا هكذا فالشيء اذاً الكائن في المستقبل هو
هناك قائم موجود لا يحتاج في تمامه وكماله الا احد الاشياء البتة فالاشياء اذن عند
الباري جل ذكره كاملة تامة زمانية كانت ام غير زمانية وهو عنده دايماً وكذلك
كانت عنده اولاً كما يكون عنده اخيراً فالاشياء الزمانية انما يكون بعضها من اجل
بعض وذلك ان الاشياء اذا هي امتدت وانبسطت وباينت عن الباري الاول كان
بعضها علة كون بعض واذا كانت كلها معاً ولم تمتد وتنبسط ولم تبن من الباري الاول
لم يكن بعضها علة كون بعض بل يكون الباري الاول علة كونها كلها فاذا كان بعضها
علة لبعض كانت العلة انما تفعل المعلول من اجل شيء ما والعلة الاولى لا تفعل معلولاتها

من اجل شيء ما وكذلك من اراد ان يعرف طبيعة العقل معرفة صحيحة فانه يقدر ان يعرفها مما يكون
الان كاننا وان كنا نظن انا نعرف العقل اكثر من ساير الاشياء فانا انما نعرفه كنه
معرفته وذلك ان ما هو ولم هو بهما في العقل شيء واحد لانك اذا اعلمت ما العقل علمت
لم هو وانما يختلف ما هو ولم هو في الاشياء الطبيعية التي انما هي اصنام العقل واقول ان
الانسان الحسي انما هو صنم الانسان العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع اعضايه روحانية ليست
موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها في موضع واحد
فلذلك لا يقال هناك لم كانت العين او كانت اليد فاما ههنا فمن اجل انه صار كل
واحد كل عضو من اعضاء الانسان في موضع غير موضع صاحبه وقع عليه لم كانت اليد ولم
كانت العين فاما هناك فلما صارت اعضاء الانسان العقلي معاً وفي موضع واحد صار
ما الشيء ولم كان الشيء شيئاً واحداً وقد نجد في عالمنا هذا ايضاً ما الشيء ولم هو
شيئاً واحداً مثل كسوف القمر فانك تقول ما الكسوف فتصفه بصفة ما واذا قلت
لم كان الكسوف وصفته بتلك الصفة بعينها فان كانت ههنا في العالم الاسفل
يوجد ما الشيء ولم هو شيء واحد فبالحري ان يكون هذا الانا في الاشياء العقلية
اعني ما هو ولم هو شيئاً واحداً ومن وصف مائية العقل بهذه الصفة فقد وصفها
بصفة حق وذلك ان كل صورة من الصور العقلية هي والشيء الذي كانت من اجله
تلك الصورة واحداً الا اقول ان صورة العقل هي علة انيتها لكن اقول ان صورة
العقل نفسها اذا بسطتها واردت ان تفحص عنها بما هي وجدت في ذلك الفحص عنه
لم هي ايضاً وذلك انه اذا كانت صفات الشيء في الشيء معاً وفي موضع واحد غير
متفرقة لم يلزم ان يقال لم كانت تلك الصفات فيه لان الشيء وتلك الصفات

شيء واحد وذلك ان كل واحد من تلك الصفات هي هو والدليل على ذلك انه يسمى بتلك الصفات كلها فلذلك لا يقال لم كانت هذه الصفة في الشيء ولم كانت تلك الصفة فيه ايضا فاما اذا كانت صفات الشيء في الشيء متفرقة وفي مواضع شتى فانه يلزم حينئذ ان يقال لم كانت هذه الصفة في الشيء ولم كانت تلك الصفة فيه ايضا فاما اذا كانت لذلك الشيء صفة غير الصفات التي فيه فلا يسمى بصفة من صفاته التي فيه لان تلك لا تسمى الانسان عينا ولا يدا ولا رجلا ولا كشيئا من اعضائه ولان صفة العقل التي فيه فاما الله فانك تسميه بصفاته لانك تسمي العقل عينا ويدا او تسميه بكل صفاته للعلة التي ذكرنا آنفا فلهذه العلة صار هذان النعتان ما هو ولم هو يقعان على الاشياء العقلية كانهما شيء واحد ونقول ان العقل ابدع تاما كاملا بلا زمان وذلك انه كان مبدأ ابداعه ما يتم معه دفعة واحدة فلذلك صار اذا علم احد ما العقل علم لم كان ايضا لان مبدعه لما ابدعه لم يرد تمام كونه بل ابدع غاية العقل مع اول كونه واذا كان ابداع غاية الشيء مع اول كونه لم تقل لم كان ذلك الشيء لان لم انما يقع على تمام الشيء فاذا كان تمام الشيء مع كونه سواء اذا كنت عرفت ما الشيء علمت لم كان وذلك ان المائية انما يقع على كون الشيء الذاتي الطبيعي فاذا كان حدوث اول الشيء وآخره معا ولم يكن بينهما زمان استغنت بمعرفة مائية الشيء من لم كان وذلك انك اذا عرفت ما هو عرفت لم كان ايضا كما وصفنا فان قال قائل انه قد يمكن ان يقال لم كانت صفات العقل قلنا ان لم يقال على جهتين احديهما من جهة العقل والثانية من جهة التمام فان كان هذا هكذا قلنا ان صفات العقل انما هي فيه معا وليست بمتفرقة ولا في مواضع شتى كما قلنا آنفا فلذلك صفات صفاته هي هو ويسمى باسم كل واحد منها فاذا كان العقل

وصفاته

وصفاته على هذه الصفة لم يحتج ان يقال لم كانت هذه الصفة فيه لانها هي هو وصفاته كلها معا فاذا علمت ما العقل علمت ما صفاته ايضا واذا علمت ما صفاته علمت لم كان فقد بان انك اذا علمت ما العقل علمت لم هو كما بينا واوضحنا وانما صار العقل على هذه الصفة لان مبدأ ابداعه ابداعا تاما لانه هو ايضا تام غير ناقص فلما ابدع العقل ابدعه تاما كاملا وجعل مائيته علة كونه وكذلك يفعل الفاعل الاول لانه اذا فعل فعلا جعل لم كان داخلا فيما هو فيكون اذا عرفت ما هو عرفت لم هو ايضا وعلى هذا الوجه يفعل الفاعل التام والفاعل التام هو الفاعل الذي يفعل بانه فقط بغير صفة من الصفات فاما الفاعل الناقص فهو انه يفعل فعله فعلا لا بانه فقط لكن بصفة ما من صفاته فلذلك لا يفعل فعله فعلا تاما كاملا وذلك لانه لا يقدر ان يفعل فعله وغايته معا لانه ناقص غير تام فاذا لم يفعل فعله معا كان اول فعله غير غايته فاذا كان المفعول كذلك فمتى عرفت ما هو لم تعرف لم هو فيحتاج حينئذ ان تعرف ما الشيء ولم هو ولا تستغني بمعرفتك ما هو عن لم لانك تحتاج ان تعرف لم كان ايضا للعلة التي ذكرنا ونقول كما ان هذا العالم مركب من اشياء يتعدل بعضها ببعض فيكون العالم كالشيء الواحد الذي لا خلاف فيه ويكون اذا علمت ما العالم علمت لم هو وذلك ان كل جزء منه مضاف الى الكل فلا تراه كانه جزء لانك تراه كالكل وذلك انك لا تأخذ حينئذ باجزاء العالم كان بعضها من بعض لانك تتوهمها كلها كانها شيء واحد لم يكن احدها قبل الآخر فاذا توهمت هكذا صيرت العلة مع المعلول لا تتقدمه فاذا توهمت العالم واجزاءه على هذه الصفة كنت فيه توهمته توهما عقليا فيكون اذا عرفت ما العالم

عرفت ايضا لم هو معا فان كانت كلية هذا العالم على ما وصفناه فبالحرى ان يكون
العالم الاعلى على هذه الصفة ايضا اقول انه كانت الاشياء التى ههنا متصلة بالكل
فبالحرى ان يكون العالم الاعلى على هذه الصفة وان يكون كل واحد منها متصلا بنفسه
لا يخالف صفاته ذاته ولا يكون هنا اماكن بل يشترك فى موضع واحد وهو الذات
فاذا كانت الاشياء العقلية على هذه الصفة كانت العلل العاليات فى معلولاتها
فيكون اذا كل واحد منها علما لما هو واصف وهو ان يكون العلة التى هى الغاية فيه
بلا علة اى ان غايته فيه بلا علة متقدمة فان كان ليس للعقل علة تمامية فلا
محالة ان العقول اى الاشياء التى فى العالم الاعلى مكتفية بانفسها ليس لها علل
متممة وذلك ان علة بدوها هى علة غاياتها لان بدائها وتمامها معا ليس بينهما فرق
ولا زمان فيكون اذا علة تمامها مع علة بدوها سواء فاذا كانت كذلك
كان ما هو ولم هو شيئا واحدا وذلك انه لم هو انما كان مع ما هو سواء
فقد بان مما ذكرنا انه ليس لاحد ان يفحص عن العالم الاعلى لم كان ولا
لم كان هذا ولم كان ذلك لانه لم كان الشىء ظهر مع الشىء سواء فلا ينبغى ان
يطلب الطالب هناك لم كان الشىء لانه لم كان الشىء هناك ليس هو فضلا
ولكنه لم كان وما هو هما جميعا شىء واحد فنقول ان العقل هو كون تام كامل لا يشك فى
ذلك احد فان كان العقل تاما كاملا فانه لن يقدر قايل ان يقول انه ناقص
فى شىء من حالاته فان لم يقدر ان يقول ذلك لم يقدر ان يقول ايضا لم لم يحضر
بعض صفاته والا اجابه مجيب فقال صفات العقل كلهن حاضرة لا يتقدم
احدهن الاخرى وذلك ان جميع صفات العقل ابدعت مع ذاته معا فاذا

كان هذا هكذا كان وجود ما هو ولم هو فى العقل معا فان كان وجودهما معا فلا
محالة انك اذا علمت ما العقل علمت ما هو واذا علمت ما هو فقد علمت لم هو غير
ان ما هو شىء ومنه الاشياء العقلية غير لم هو وذلك ان ما هو يدل على غاية
مبدإ الشىء ولم هو يدل على تمام الشىء والعلة المبتدئية هى العلة التمامية بعينها
فى الاشياء العقلية فلذلك اذا علمت ما الشىء العقلى علمت لم هو كما بينا ذلك و
اوضحنا فقد تم الميمر الخامس بلطفه وعونه بسم الله الرحمن الرحيم الميمر السادس
وهو القول فى الكواكب انه لا ينبغى ان يضيف احد الامور الواقعة منها على
الاشياء الجزوية لا ارادة فيها واذا كنا لا نضيف الامور الواقعة على
الاشياء منها الى علل جسمانية ولا الى علل نفسانية ولا الى علل ارادية فكيف يكون
ما يكون منها فنقول ان الكواكب هى كالاداة الموضوعة المتوسطة بين الصانع
والصنعة وانها لا تشبه العلة الفاعلية الاولى ولا تشبه ايضا الهيولى
المعينة فى اتمام الشىء ولا تشبه ايضا الصورة التى يفعل بعضها فى بعض بل
انما تشبه كلمات العالم الكلمات المدنية التى تقيم الامور المدنية وتضع كل
شىء منها فى موضعه وتشبه السنة التى فيها يعرف اهل المدينة ما ينبغى لهم ان يعملوا
مما لا ينبغى وبها يهتدون الى الامور الممدوحة ويمتنعون من الامور المذمومة
وبها يثابون على حسن اعمالهم ويعاقبون على سوء اعمالهم والسنن وان اختلفت
فانها كلها يدعو الى شىء واحد وهو الخير والسنة هى التى تسوق الى الخير لانها فى
العالم كالسنة فى اهل المدينة فان قال قايل ان كلمة العالم ربما كانت دالة
على خير فوا على قلنا انه ليس غرضنا ان نذل لكنه لما كانت فى طريق العقل وذلك

انه ربما استند للثاني على الاول في الآخر وربما عرفنا المعلول من الآخر العلة وربما عرفنا
العوارض في الشيء السابق والمركب في البسيط والمبسوط في المركب فان كان قولنا
صحيحا فقد اطلقنا المسئلة التي قيلت هل السادة علل للشرور ام ليست بعلل لها
وهل الاشياء المذمومة يأتي في هذا العالم من العالم السمائي ام لا يأتي وانا قد اوضحنا
وبينا انه لا يأتي من العالم السمائي الى العالم الارضي شيء مذموم البتة ولا السادة
علة لشيء من هذه الشرور الكائنة ههنا لانها انما تفعل بارادة ان كل فاعل يفعل بارادة
فانما يفعل افاعيل ممدوحة ومذمومة ويفعل خيرا وشرا او كل فاعل يفعل فعله بغير
ارادة منه فانه فوق الارادة فلذلك انما يفعل الخير فقط وافاعيله كلها مرضية
محمودة وانما يأتي الاشياء من العالم الاعلى الى العالم الاسفل باضطرارات
السفلية البهيمية بل هي اضطرارات نفسانية وانما يحسن هذا العالم بتلك
الاضطرارات كما يحسن بعض اجزاء الحيوان بافعال بعض والاشياء العارضة
للجزء من الجزء الآخر انما هي نفع لحيوة واحدة والاشياء الواقعة من العالم الاعلى
على هذا العالم انما هو شيء واحد متكثر ههنا وكل آت يأتي من كل جرم من تلك
الاجرام فهو خير لا شر وانما يكون شرا اذا اختلط بهذه الاشياء الارضية
وانما كان الآتي من العلو خيرا لانه انما كان لا من اجل حيوة الجزء من اجل حيوة الكل
وربما نالت الطبيعة للشيء الارضي من العلو اثرا وينفعل النفس لانها اتى الا
لا تقوى على لزوم ذلك الاثر الذي نالته من العلو واما الاعمال الكائنة من الاثر ومن
السحر فيكون على جهتين اما بالملائمة واما بالتضاد والاختلاف واما بكثرة القوى
اختلافها غير انها وان اختلفت فانها متممة للحيوة الواحد وانه ربما حدثت الاشياء

من غير

من غير حيلة احتال لها محتال والسحر الصناعي كذب وزور لانه كله خطأ ولا يصيب فاما
السحر الحق الذي لا يخطئ ولا يكذب فهو سحر العالم وهو المحبة والغلبة والساحر العالم
هو الذي يتشبه بالعالم ويعمل اعماله على نحو استطاعته وذلك انه يستعمل المحبة في
موضع ويستعمل الغلبة في موضع آخر واذا اراد استعمال ذلك استعمل الآلة
والحيل الطبيعية وملكات منبثة في الاشياء الارضية غير ان منها ما يقوى على فعل
المحبة في غيره كثيرا ومنها ما ينفعل من غيره فينقاد له واما بذو السحر ان يعرف
الساحر الاشياء المتضادة بعضها لبعض فاذا عرفها قوي على جذب الشيء بقوة
المحبة الفاعلة التي في الشيء واما التي تكون بالملائمة والكلام الذي يتكلم به فانما
هو حيلة ليتوهم من رآه ان ذلك الفعل فعله وليس يفعله بل انما يفعل تلك الاشياء
التي يستعملها فان للاشياء طبايع تجمع بعض الاشياء الى بعض وتجذب بعض
الاشياء الى بعض وانما تجذب الشيء للشيء اليه من اجل المحبة الغريزية وقد توجد
في الاشياء تجمع بين النفس والنفس كالاكار الذي يجمع بين العروس الثابتة بعضها
الى بعض والدليل على ان للاشياء اشياء تجذب اليها ما يشاء كلها وان
تجمع بين الشيء والشيء والاشياء فيها من قوة المحبة ما اذا نظر اليه الناظر لم يتمالك
ان يتبعها ويصير في حيزها في اللحون والاشارة لبعض الاعضاء فانه ربما تغنى الموسيقار
الحاذق ويصير صوته بصنعته يقدر بها على جذب من اراد جذبه اليه وربما حرك بعينيه
ويده وبعض اعضائه فشكلها بشكل يقدر على جذب الناظر اليه وذلك انه نقول صوره
وحركاته الى الذي فيستميل بذلك من اراد وليس انه بالارادة والنفس الناطقة
هي التي تستلذ الموسيقار وتنقاد له وتعشقه بل النفس البهيمية هي التي تستلذ ذلك

وتنقاد له وهذا ضرب من السحر ولا تعجب منه العامة ولا تنكره انما ذلك كذلك من اجل العادة
وانما تعجب العامة من ساير الاعمال الطبيعية لانها لم تعوده ولم ترض انفسها لذلك
وكما ان الموسيقار يلذ السامع ويجذبه اليه من غير ان يكون السامع يعقل ذلك بالنفس
الجزوية المطلقة ولا بارادته الشريفة لكن بالنفس البهيمية كذلك الحواء الحاذق الحية
تنقاد له لا بارادتها ولا انها فهمت عنه كلامه او حسن لكنها تحس بالاثر
الذي اثر فيها فقط حسا طبيعيا كذلك المرء الذي يسمع الرقية لا يفهم كلام صاحب الرقية
لكن اذا وقع به الاثر حس بذلك الاثر وليس ذلك الاثر من تلقاء الرقية بل من تلقاء
الاشياء الفواعل التي في العالم غير انه وان احس بالاثر الواقع عليه فانما يقع ذلك الاثر
على النفس البهيمية فاما النفس الناطقة فانها غير قابلة لذلك الاثر البتة وكذلك الموسيقار
يوثر في النفس البهيمية فاما في النفس الناطقة فانه لا يقدر ان يوثر فيها بل ان استعمل السامع
النفس الناطقة ومال اليها لم تدع النفس البهيمية ان تقبل اثر الموسيقار ولا اثر
صاحب الرقية ولا ساير الاثار البدنية الارضية وصاحب العزيمة يقسم على الشمس او بعض
الكواكب ويطلب اليه ان يفعل ما يريد فعله لا ان الشمس والكواكب تسمع دعاءه وكلامه لكن انما
وافق دعاء الداعي ورقية الراقي ان تحرك تلك الاجزاء بنوع من الحركة كما يحس بعض
اجزاء الانسان بحركات بعض وذلك بمنزلة وتر واحد ممتد متى حركت اخره تحركه تحرك
اوله ومتى حرك بعض الاوتار فيتحرك الوتر الاخر فكانه احس بحركة ذلك الوتر كذلك اجزاء
ربما حرك المحرك بعض اجزايه فيتحرك بتلك الحركة جزء آخر كانه يحس بحركة ذلك الجزء لان
اجزاء العالم منظومة كلها بنظام واحد كانها حيوان واحد وربما حرك الضارب العود
فيتحرك اوتار العود الاخر بتلك الحركة كذلك العالم الاعلى ربما حرك جزءا من اجزاء هذا العالم

ربما

مباينا

مباينا لصاحبه مفارقا فيتحرك بحركته جزء آخر وهذا مما يدل على ان بعض اجزاء هذا العالم
يحس بالاثار الواقعة على بعض لان العالم كما قلنا مرارا كالحيوان الواحد وكما ان
بعض اجزاء الحي يحس بالاثر الواقع على بعض لشدة اتصالها كذلك يحس بعض اجزاء
العالم بالاثر الواقع على بعض لشدة ايتلافها واتصال بعضها ببعض ونقول ان الاشياء
الارضية قوى تفعل افاعيل عجيبة وانما نالت القوى من الاجرام السماوية لانها اذا فعلت
افاعيلها فانما يفعلها بمعونة الاجرام السماوية ومن اجل ذلك استعمل الناس الرقى
والدعاء والحيل ارادة ان يقال انهم هم الذين يعملون بها وليس كذلك بل الاشياء
التي يستعملونها هي التي تفعل بمعونة الاجرام السماوية وحركاتها وقوتها الاتية بها وهم
وان لم يرقوا ولم يدعوا بدعائهم ذلك لم يحتاجوا الى حيلهم فانهم اذا استعملوا الاشياء
الطبيعية ذوات القوى العجيبة في الوقت الملايم لذلك الفعل اثروا تلك الاثار في البشر
الذي ارادوه وربما اثر تلك الاثار في البشر الذي ارادوه وربما اثر بعض العالم في
بعض اثارا عجيبة بلا حيلة يحتال لها احد وربما جذب بعض اجزاء العالم بعضا جذبا طبيعيا
فيتوجه به وربما عرض من دعاء الداعي وطلب الطالب امر عجيب ايضا بالجهة التي ذكرنا انفا
وذلك انما يكون دعاء يوافق تلك القوى وينزل الى هذا العالم فيوثر اثارا عجيبة وليس بعجب
ان يكون الداعي ربما سمع منه لانه ليس بغريب من هذا العالم ولا سيما اذا كان مرضيا
صالحا فان قال قايل ما يقولون ان كان صاحب الدعاء شريرا او فعل تلك الافاعيل العجيبة
قلنا انه ليس بعجب ان يكون المرء الشديد يدعو ويطلب فيجاب الى ما دعا وطلب لان المرء الشرير
يسقى من النهر الذي يسقى منه المرء الخير والنهر لا يميز بينهما لكنه يسقيهما جميعا فقط فان كان
هذا هكذا ورأينا المرء الشرير اكان ام صالحا ينال من النهر المباح لجميع الناس فلا ينبغي

ان يتعجب من ذلك ولا نقول لم نال ما نال ولم تمنعه الطبيعة ولم يعاقبه اولم يكن اهلا لذلك العمل لان الشر الطبيعي مباح لجميع الناس ومن شان الطبيعة ان تعطي ما عندها فقط غير ان يعلم من ينبغي لها ان تعطي ومن ينبغي لها ان تمنع وهذا التميز بقوة اقوى فوق الطبيعة واعلى منها فان قال قايل فالعالم اذا كلية باسره ينفعل ويقبل بعضه الاثار من بعض قلنا قد قلنا مرارا ان العالم الارضي هو الذي ينفعل واما العالم السماوي فانه يفعل ولا ينفعل وانما يفعل في العالم الارضي افاعيل طبيعية ليس منها فعل عرضي لانه فاعل غير منفعل من فاعل آخر خروي فاذا كان الشمس فاعلا غير منفعل كانت افاعيله كلها طبيعية وليس شي منها عرضيا لانه ان عرض منها عارض فلا يكون بغاية الاتقان والصواب فان كان هذا هكذا قلنا ان جزء العالم الاعلى هو الرئيس الشريف لا ينفعل انما يفعل فقط والجزء السفلي يفعل وينفعل جميعا فيفعل في ذاته وينفعل من الجرم السماوي الشريف فاما الجرم السماوي والكواكب فلم ينفعل وليست متقابلة الاثار لا باجرامها ولا بانفسها من غير ان ينتقص من اجرامها وانفسها لان انفسها واجرامها باقية ثابتة على حال واحدة فان العجب اجرامها سيل كقول القايل فان سيلانها يكون خفيا ايضا لا يحس فمن قال قايل يعلو كذلك استلاؤها يكون خفيا ايضا لا يحس فان قال قايل ان كانت الحيل والرقى يؤثر في الاشياء وخاصة في الانسان فما حال المرء الفاضل البار النقي ايمكن ان يؤثر فيه السحر وغيره من الحيل التي يحتال اصحاب الطبيعيات ام غير ممكن ذلك قلنا ان المرء الفاضل البار النقي لا يقبل الاثار الطبيعية العارضة من اصحاب السحر والرقى ولا ينفعل من الافاعيل المؤذية بنفسه الناطقة ولا يهواه بنفسها ولا يزيله عن حالة الحسنة المرضية وان انفعل من الافاعيل فانما ينفعل ما كان فيه من جزء بهيمي من اجزاء العالم من غير ان يكون الـ[illegible] ويقدر على ان يؤثر فيه الاثار

الردية

الردية كالعشق وما يشبهه لان العشق لا يؤثر في الانسان الا ان ينقاد له النفس الناطقة وذلك ان من الاثار ما يقع في النفس البهيمية فيقبلها من النفس الناطقة ومنها ما لا يقبل الا ان يكون النفس الناطقة يميل الى ذلك الاثر ويقبله والا لم يقدر النفس البهيمية على قبول ذلك الاثر قبولا تاما كما ان صاحب الرقى يرقي ويؤثر في النفس البهيمية الاثر الذي اراد كذلك النفس الناطقة ترقى بخلاف رقية الراقي فترد ذلك عن النفس البهيمية ويمنعها من قبوله ويبقي القوة التي ارادت ان يحل بها فاما ما كان من موت او مرض او آثار جرمية فانه يقبلها ويؤثر فيه لانه جزء من اجزاء هذا العالم والجزء يفعل في الجزء الا ان يستعين بالقوة الاولى فترد عنه تلك الاثار الردية ويمنعها من ان يؤثر فيه فينجو منها فاما الحواس الخمس فانها يقبل آثار القوى ويحس ويذكر ويلتقي بالطبيعة ويلتذ ويسمع من الداعي وتحسيبه ولا سيما ما قرب منها من العالم الارضي فان كل ما قرب منه كان اسرع الى الاجابة من غيره وينبغي ان يعلم ان كل امر مايل الى شي او غيره فهو قابل لاثار السحر وانما يقبل من السحر ما كان منه ميله اليه وهواه فيه لانه ينقاد لذلك سريعا ولا يمتنع فاما المرء الذي لا يميل الى غيره بل انما يميل الى ذاته فقط واليها ينظر دايما وكيف يصلحها فذلك المرء لا يمكن الساحر ان يسحره ولا يؤثر فيه الرقى ولا ان يحتال له بنوع من الحيل وكل امر في خير العمل بعد لا في خير الراي فانه يقبل الاثار العارضة فيه من السحر لانه طريق العمل واللذات فيحركه الاعمال التي يستلذها والدليل على ذلك الحسن والجمال فان المراة الحسناء الجميلة يجر اليها المرء العمل الذي لم ينتق الراي فيجذبه جذبا طبيعيا من غير ان يحتاج الا صناعة الساحر وان يحتال له

بشي من الحيل الصناعية وذلك ان الطبيعية هي التي سحرت الناظر بذلك الحسن والجمال حتى
خضع لها ثم الفت بينه وبينها غير انها لم تجمعهما في المكان بل انما الفتهما بالمودة
والعشق الذي صيرت فيهما وقد قال بعض الشعراء ان فلانا الحسن الجميل وان كان
واحدا فانه كثير اراد بذلك ان كل من راى فلانا احبه ولم يرد مفارقته من
جماله وحسنه وان الذين احبوا فلانا كثير عددهم وفلان اذا كثير ليس بواحد
فاما المرء الراي الذي قد ارتفع عن العمل فانه لا يوثر فيه ساحر ولا غيره من اصحاب
الحيل الصناعية وذلك انه والساحر واحد ايضا لانه والشر الذي يراه واحد
هو هو وهذا قول صحيح ولا اعوجاج فيه وذلك انه يقول من القول ما ينبغي ان يعمل به
فاما المرء الذي جعل العمل امامه والراي خلفه فانه لا ينظر الا غيره ويقول قولا
معوجا ولا ينبغي ان يعمل به لان هواه مايل الا غيره وقلبه مايل الا هواه ومن فعل
ذلك قبل الاثار من غيره والجذب لا غيره بحيله من الحيل والدليل على ان بعض الاشياء
يجذب بعضها الاباء وحرصهم على تربية الابناء والقيام عليهم بالتضرب والتعب و
حرص الناس على التزويج واجتهادهم فيه وفي كل امر يستلذونه وكيف يتعبون
ليلهم ونهارهم حتى ينالوا ما ارادوا من ذلك هذا وما اشبهه دال على القوة التي
في الاشياء اما الاعمال التي تكون من اجل الغضب فانها تحرك بحركة بهيمية ايضا واما
شهوة الرياسات في الولايات فانها تهيجها محبة الرياسة الغريزية التي فينا غير
ان حركات هذه الشهوة تثير وذلك ان منها ما يكون بذوه الفزع وذلك ان المرء
بما كان حريصا على الرياسة محبا لطلبها لئلا يستضام ولا يشهد بقبول الاثار
الموالمة المحرقة ومنها ما يكون بذوه الشوق الا الغير وكثرة الاموال وغير ذلك مما

يشتاق اليه الدنياويون ومنها ما يكون بذوه حاجة الطبيعة والخوف من الفقر فان
من الناس من يحرص على الدنيا وتكون محبته ضرورة الطبيعة وانه لا بد له من شي يقيتها
ويعمدها فان قال قايل ان المرء ذو العمل الحسن غير قابل لاثار السحر ايضا قلنا له ان كل
كان المرء العملي يعمل الاعمال المنطوقة الحسن الممدوحة ولا يعدوها الا غيره فذلك المرء
غير قابل لاثار السحر لانه انما يحرص على نيل الحسن الحق ومن اجله يتعب وينصب ويعلم ان الشي
الذي يضطر الا العمل ولا يلتفت الا الامور الارضية وانما وكده العالم العقلي والحياة
الدايمة التي هناك وانما كان المرء العملي يعمل وهو يريد حسن الاشياء التي يعملها ويشتاق
اليها قبل اثار السحر لانه جهل الحسن الحق وانما راى رسم الحسن وظله وظن ان الحسن الحق
فتحرته الامور عند طلبه الحسن المظنون وتركه الحسن المحقوق ونقول بقول مختصر انه من عمل
العمل الداثر وظن انه باق واتقن بذلك العمل فانه قد جهل العمل الحق واتبع الامور الدنية
وانما يتبعها لان الطبيعة قد سحرته بما فيها من ظاهر حسنها لانه لما راى ظاهر الاشياء
الارضية الطبيعية حسنة بهية ظن انه هو الحق وطلب طلبا شديدا فمن طلب الشي
الذي لا خير فيه بانه هو الخير فذلك مسحور بحق وانما سحرته الاشياء لانه طلبها بشهوة
بهيمية فمن اجل ذلك قادته الاشياء الا حيث لم يرده وهو لا يعلم فهو السحر بعينه لا
ليس فيه احد واما المرء الذي لا ينقاد الامور الارضية ويعلم ان الحسن والخير انما هما
في ذلك وحده هو الذي لا يسحر ولا يوثر فيه الرقى والحيل لانه انما يعلم الشي الدايم و
اياه يطلب وعليه يحرص وهو المرء الثابت القايم على الحق وهو الذي لا يقدر الاشياء ان
يجره اليها لانه انما يرى انه في العالم وحده وليس شي اخر غيره واذا كان المرء على هذه
الصفة والحال وكان ناظرا الا ذاته ايضا لا يستقل بصره الا غيره لصحته فذلك المرء وحده

الذي يخرج من السحر الذي للطبيعة التي هو غير قابل لشيء من آثارها بل هو الذي يسحرها ويؤثر فيها
لاستعلائه عليها ومباينته لها فقد بان وصح ما ذكرناه ان كل جزء من اجزاء هذا العالم
ينفعل من الاجرام السمائية على نحو طبيعته وهيئته وينفعل في غيره على نحو قوته كما ينفعل اجزاء
الحي بعضها عن بعض ويفعل بعضها في بعض على نحو هيئة العضو وطبيعته وكل جزء من اجزائه
يفعل في صاحبه وينفعل من غيره وذلك ان من اجزاء الحي ما هو سبيل القبول وفصل الكلام
ومنها ما هو تم الميمر السادس بعون الله بسم الله الرحمن الرحيم الميمر السابع
النفس الشريفة ونقول ان النفس الشريفة السيدة وان كانت تركت عالمها العالي وهبطت الى
هذا العالم السفلي فانها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصور الانية التي بعدها
وليدبرها وان هي افلتت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها اياه وصارت الى عالمها
سريعا لم يضرها هبوطها الى هذا العالم شيء بل انتفعت وذلك انها استفادت من هذا
العالم معرفة الشر وعلمت ما طبيعته بعد ان افرغت عليه قواها وترائت اعمالها وافاعيلها
الشريفة الساكنة التي كانت فيها وهي في العالم العقلي فلولا انها اظهرت افاعيلها واخرجت
قواها وصيرتها واقعة تحت الابصار لكانت تلك القوى والافاعيل فيها باطلا وكانت
النفس تنسى الفضائل والاعمال المتقنة المحكمة اذا كانت خفية لا تظهر ولو كان
هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولما عرفت شرفها وذلك ان العقل انما هو اعلان القوة
الخفية بظهورها ولو خفيت قوة النفس ولم تظهر لفسدت ولكانت كانها لم تكن البتة
والدليل على ان هذا هكذا الخليقة فانها لما صارت حسنة بهية كثيرة الالوان متقنة واقعة
تحت الابصار صار الناظر اليها اذا كان حاذقا لم يعجب من زخرف ظاهرها بل ينظر
الى باطنها فيعجب من باريها ومبدعها فلا يشك في انه في غاية الحسن والبهاء لانهاية لقوته

اذ فعل مثل هذه الافاعيل المتقنة حسنا وجمالا وكمالا فان الباري عز وجل لم يبدع
الاشياء وكان وحده فقط لخفيت الاشياء ولم يكن حسنها وبهاؤها ظاهرا البتة
ولو ان تلك الانية الواحدة وقفت في ذاتها واسكنت قوتها وفعلها ونورها لما
كان الشيء من الاشياء من الانيات الباقية ولا من الانيات المستحيلة الدائرة موجود
ولما كانت كثرة الاشياء المبتدعة من الواحد على ما هي عليه الآن ولما كانت العلل
تخرج معلولاتها ولا تسلك مسالك الكون والانيات فاذا لم تكن الاشياء الدائمة
والاشياء الدائرة الواقعة تحت الكون والفساد موجودة لم يكن الواحد الاول
علة حقا وكيف يمكن ان لا تكون الاشياء موجودة وعلتها علة حقا ونور حقا وخير حقا
فان كان الواحد الاول كذلك اي علة حقا وان معلولها معلول حق وان كان نورا
حقا فقابل ذلك النور قابل حق فاذا كان خيرا حقا والخير يفيض والفائض عليه حق
ايضا فان كان هذا هكذا ولم يكن من الواجب ان يكون الباري وحده ولم يخلق
الاشياء شيئا شريفا قابلا لنوره اي العقل كذلك لم يكن من الواجب ان يكون العقل وحده
لا يصور شيئا قابلا لفعله وقوته الشريفة ونوره الساطع لضوء لذلك النفس وكذلك
لم يكن ينبغي ان تكون النفس في ذلك العالم العقلي وحدها ولا يكون شيء قابل لآثارها
العقل العالي وحدها ولا تكون شيء من اجل ذلك هبطت الى العالم السفلي لتظهر افعالها
وقوتها الكريمة وهذا لازم لكل طبيعة ان تفعل افاعيلها وتؤثر في الشيء الذي يكون
تحتها وان يكون الشيء يفعل ويقبل الآثار من الشيء الذي يليه علوا وذلك ان الشيء
الاعلى يؤثر في الشيء الذي هو اسفل وليس شيء من الاشياء العقلية والطبيعية
يقف في ذاته ولا يسلك مسلك العقل الا ان يكون الشيء آخر الاشياء ضعيفا كادا

فعله يتبين والدليل على ان الاشياء الطبيعية لا يمكن ان يقف ولا يسلك مسلك العقل
البزور التي تستودع بطن الارض فان البزور بيد وفي مكان لا قدر له ولا وزن له كانت
تتروح خالية من الجرم فلا تزال تسلك في مسلك العقل حتى تخرج من ذاته وذلك ان فعل فعله
وصور صورته فهو كاين في ملكات الصورة راجع الى ذاته وهو تم على ان يفعل مثل تلك الصورة
مرارا كثيرة لان فيه الكلمات العالية الفواعل لازمة لا مفارقة الا انها خفية لا تقع تحت
ابصارنا فاذا فعل فعله ووقع تحت ابصارنا بانت قوته العظيمة العجيبة التي لم يكن من
الواجب ان تقف في ذاتها ولا تسلك في مسلك العقل والكون فظاهر ان لا يكون من
الواجب ان تقف الاشياء العقلية وتحبس قوتها واثارها وتحصرها في ذاتها حصرا ولا
تجري مجرى العقل دايما الا ان يأتي الشيء الذي لا يقوى على قبول اثرها الا قبولا ضعيفا -
ولا ان يؤثر فيه شيئا اقوى لعلة قبوله اثر الفاعل فاذا كان هذا هكذا قلنا ان النفس تفيض
قوتها على هذا العالم كله بقوتها العالية الشريفة وليس شيء من الاشياء الجرمية المتحركة و
غير المتحركة بعادم بعود النفس ولا بخارج من طبيعتها الخير وانما ينال كل جرم من الاجرام
من قوتها وخيرها على قوته لقبول تلك القوة وذلك الخير فنقول ان اول اثر تؤثره
النفس انما تؤثره في الهيولى لانها اول الاشياء الحسية فلما كانت اول الاشياء الحسية
استوجبت ان تنال الخير من النفس اولا وانما اعني بالخير الصورة ثم تنال بعد ذلك كل
واحد من الاشياء الحسية من ذلك الخير على قوته لقبول ذلك الخير ونقول لما قبلت الهيولى
الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطرارا
وانما صارت الطبيعة قابلة للكون لما حل فيها من القوة النفسانية والعلل العالية ثم
وقفت فعل العقل عند الطبيعة ومبدا الكون فالكون آخر العلل العقلية المصورة

واول

واول العلل المكونة ولم يكن يجب ان تقف العلل الفواعل المصورة للجواهر من قبل
ان يأتي الطبيعة وانما ذلك كذلك من اجل العلة الاولى التي صيرت الانيات العقلية
عللا فواعل مصورة للصورة العرضية الواقعة تحت الكون والفساد فان العالم
الحسي انما هو اشارة الى العالم العقلي والى ما فيه من الجواهر العقلية وتبيان قواها العقلية
وفضايلها الكريمة وخيرها الذي يغلي غليانا ويفور فورانا ونقول ان الاشياء العقلية
يلزم الاشياء الحسية والباري الاول لا يلزم الاشياء العقلية والحسية بل هو ممسك
لجميع الاشياء غير ان الاشياء العقلية هي انيات حقيقية لانها مبتدعة من الانية
الاولى بغير توسط والاشياء الحسية هي انيات داثرة لانها رسوم الانيات الحقيقية
وامثال لها وانما قوامها ودوامها بالكون والتناسل كي تبقى وتدوم لشبهها بالاشياء
العقلية الثابتة الدايمة ونقول الطبيعة ضربان عقلية وحسية والنفس اذا كانت
في العالم العقلي كانت افضل واشرف واذا كانت في العالم السفلي كانت اخس و
ادنى من اجل الجسم الذي صارت فيه والنفس وان كانت عقلية ومن العالم الاعلى
العقلي فلا بد لها ان تنال من العالم الحسي شيئا وتصير فيه لان طبيعتها متصلة بالعالم
العقلي والعالم الحسي فلا ينبغي ان تذم النفس ولا تلام على ترك العالم العقلي وكينونتها
في هذا العالم لانها موضوعة بين العالمين جميعا وانما صارت النفس على هذه الحال لانها
وان كانت جوهرا من تلك الجواهر واول الجواهر الطبيعية الشريفة الالهية فانها
آخر تلك الجواهر واول الجواهر الطبيعية الحسية فلما صارت مجاورة للعالم الطبيعي الحسي
لم يكن من الواجب ان تمسك عنه فضايلها ولا تعيضها عليه فلذلك فاضت عليه
قواها وزينته بغاية الزينة وربما نالت من خسايسها في ذلك الا ان تحذر وتحترز من

ان يشوبها شي من حالاتها الدنيئة المذمومة ونقول انه لما كان الواجب على النفس ان تفيض قواها على هذا العالم الحسي وان تزينه لم يكتف بان زينت ظاهره بل عرضت في باطنه فاشرت فيه من القوى والكلمات الفواعل ما تحير له طالب معرفة الاشياء ويكل عن وصفها المنطق عليها والدليل على ان هذا كذا انا نرى ان زينت باطن الاجرام اكثر من ظاهرها لانها ساكنة في باطن الاجرام لا في ظاهرها وتحقيق ذلك انها انما تظهر افاعيلها من داخل لا من خارج وذلك انا ربما راينا النبات وغيره من الاشياء النامية والحيوانية ليس لظاهرها حسن ولا بهاء ولا يلبث ان ينبت من داخلها الالوان الحسنة البهية والارايح الطيبة والثمار العجيبة فلولا ان النفس استبطنت الاجرام الطبيعية واثرت فيها اثارها العجيبة الكثيرة الافاعيل وايما عن الطبيعية لفسد الجرم سريعا وفني ولم يكن يبقى ولا يتم كالذي هو عليه الآن وذلك ان النفس لما رامت بهاء الجسم وزينته واثر الطبيعة فيه افاضت عليها قوتها الشريفة وصيرت فيه الكلمات الفواعل لتفعل الافاعيل العجيبة التي بهتت الناظر اليها ونقول ان النفس وان كانت قد استبطنت الجرم فانها على الخروج منه وتخليفه ومصيرها الى العالم العقلي الحق وتقرين العالمين قادر فاذا قرنت بين العالمين وبين فضايلهما علمت فضل ذلك العالم علما بالتجربة فيكون قد عرفت الفضايل العالية الشريفة معرفة صحيحة وفضل ذلك العالم على هذا العالم وذلك انه اذا كان ضعيف الطبيعة وجرب الشر وعلمه بالتجربة فان ذلك مما يزيده بمعرفة الخير علما وبيانا وهو خير من ان يكون يعلم الشر بعلم فقط لا بالتجربة ونقول كما ان العقل لا يقوى على الوقوف في ذاته لما فيه من القوة التامة والنور الفايض لكنه يحتاج الى الحركة والسلوك اما

علوا

علوا واما سفلا ولا يقوى على ان يسلك علوا فيفيض نوره على ما فوقه لانه ليس فوقه شي مبدع فيفيض عليه نوره لان الذي فوقه انما هو المبدع الاول فمن اجل ذلك سلك سفلا بالنهوض المضطر الذي جعل فيه المبدع الاول فافاض نوره وقوته على الاشياء التحتية الى ان بلغ النفس فلما بلغها وقف ولم يتعدها لان النفس هي اخر العالم العقلي كما قلنا مرارا فلما هبط العقل الى الى النفس واثر فيها ما اثر خلى بينها وبين ساير الافاعيل ورجع ايضا فصعد علوا الى ان بلغ العلة الاولى ووقف هناك ولم يهبط سفلا لانه علم بالتجربة ان المكث هناك والتعلق به اي بالعلة الاولى افضل واكثر افادة من النور والقوة وساير الفضايل كذلك النفس لما كانت ممتلية نورا وقوتا وساير الفضايل لم تقدر على الوقوف في ذاتها العلة ان تلك الفضايل فيها لشوقها الى العقل فسلكت سفلا ولم تسلك علوا لان العقل لم يكن يحتاج الى شي من فضايلها لانه هو علة فضايلها فلما لم تقو على السلوك علوا سلكت سفلا فافاضت من نورها وساير فضايلها على كل ما تحتها وملأت هذا العالم نورا وحسنا وبهاء فلما اثرت في هذا العالم الحسي ما اثرت كرت راجعة الى عالمها العقلي وتمسكت به ولزمته وعلمت علما لا تشك فيه ان العالم العقلي اكرم واشرف من العالم الحسي وادامت النظر اليه ولم تشتق الرجوع الى هذا العالم البتة ونقول ان النفس اذا صارت في هذه الاشياء الخسيسة الدنية وصارت الى الاشياء الضعيفة القوة القليلة النور وذلك انها لما غلبت في هذا العالم ما غلبت واثرت فيه الآثار العجيبة لم تر من الواجب ان تخليها فيدثر سريعا لانها رسوم والرسم اذا لم تمده الراسم بالكون اضمحل وفسد وانتقض فلا

يبتين حمله فيبطل ولا يبتين حكمة الراسم وقوته فلما كان هذا هكذا وكانت النفس هي التي
اثرت هذه الآثار العجيبة في هذا العالم احتالت ان تكون هذه الآثار باقية وذلك
انها لما رجعت الى عالمها وصارت فيه ابصرت ذلك البهاء والنور والقوة
فاخذت من ذلك النور وتلك القوة والقنية الى هذا العالم فايدته بالنور والحيوة
والقوة فهذه حال النفس وعلى هذا الحال تدبر هذا العالم وتلزمه ونريد ان نبين رأينا
في ذلك ونثبته ونخبر به فنقول ان النفس لا تهبط باسرها الى هذا العالم السفلي الحسي لا النفس
الكلية ولا انفسنا لكنه يبقى منها شي في العالم العقلي لا يفارقه لانه لا يمكن ان يكون الشي
يفارق عالمه مفارقة تامة الا بالعناد والخروج من ذاته فالنفس وان كانت هبطت الى
هذا العالم فانها متعلقة بعالمها لانه قد يمكن ان يكون هناك ولا تخرج من هذا العالم فان قال
قائل فلم لا نحس بذلك العالم كما نحس بهذا العالم قلنا لان العالم الحسي غالب علينا وقد
امتلأت انفسنا من شهواته المذمومة واسماعنا من كثرة ما فيه من الضوضاء واللغط
فلا نحس بذلك العالم العقلي ولا نعلم ما يؤدي الينا النفس منه وانما نقوى على ان نحس بالعالم
العقلي وبما يؤدي الينا النفس منه متى علونا على هذا العالم ورفضنا شهواته الدنية و
لم نستقل بشي من احوالها فنقوى على ان نحس به وبالشي الفايض علينا منه وسط النفس و
لا نقدر ان نحس بالشي الكاين في بعض اجزاء النفس قبل ان ياتي ذلك على النفس كلها
كالشهوة فانا لا نقوى على ان نحس بها ما دامت ثابتة في قوة النفس الشهوانية فاذا
سلكت الى القوة الحسية والى القوة الفكرية والذهنية حسسناها حينئذ واما ان تقر
بين القوتين فانا لا نحس بها ولو لبثت هناك زمانا طويلا ونقول ان لكل نفس شيئا
يتصل بالجرم سفلا ويتصل بالعقل علوا والنفس الكلية تدبر الجرم الكلي ببعض قوتها بلا

تعب ولا نصب لانها لا تدبره بفكرة كما تدبر انفسنا ابداننا بل انما تدبره تدبيرا
عقليا كليا لا بفكرة ولا روية وانما صارت تدبره بلا روية لانه جرم كلي لا اختلاف
فيه وجزؤه شبيه بكله وليس بذي فرجات مختلفة ولا اعضاء غير متشابهة فيحتاج الى
تدبير مختلف لكنه جرم واحد متصل متشابه الاعضاء وطبيعة واحدة لا اختلاف فيها
فاما النفس الجزئية التي في هذه الابدان الجزئية فانها شريفة ايضا تدبر الابدان تدبيرا
شريفا غير انها لا تدبرها الا بتعب ونصب لانها انما تدبرها بفكرة وروية وانما صارت
تروي وتفكر لان الحس قد شغلها بالنظر الى الاشياء الحسية وادخل عليها الآلام و
الاحزان بما يورد عليها من الاشياء الخارجة من الطبيعة فهذه الاشياء تعقلها وتحجبها
وتمنعها من ان تلقي بصرها الى ذاتها والى جزئها الباقي في العالم العقلي وذلك ان الامور
الدنية قد غلبت عليها كالشهوة المذمومة واللذة الدنية فرفض امورها الدنية
لتنال برفضها لذات هذا العالم الحسي وهي لا تعلم انها قد تباعدت من اللذة التي هي
حق اذ صارت الى اللذة الداثرة التي لا بقاء لها ولا ثبات فان قويت النفس على رفض
الحس والاشياء الحسية الداثرة ولم تتمسك بها دبرت هذا البدن باهون السعي بلا
تعب ونصب وتشبهت بالنفس الكلية وكانت كهيئتها في السيرة والتدبير وليس بينهما
فرق ولا خلاف تم الميمر السابع بعون الله تعالى ولطفه بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر الثامن وصفة النار هي مثل صفة الارض ايضا وذلك ان النار انما هي
كلمة ما في الهيولى وكذلك سائر الاشياء الشبيهة بها والنار لم تكن ملقاة بنفسها باقية على
ولا هي من احتكاك الاجسام كما ظن قوم وانما تظهر النار من احتكاك الاجسام الجزئية لان
في كل جسم نارا فاذا احتكت الاجسام بعضها ببعض سخنت واذا سخنت ظهرت النار

منها وليست النار منها وليست الهيولى ايضا نارا بالقوة ولا هي تحدث صورة النار لكن في
الهيولى كلمة فعالة تفعل صورة النار وصورة ساير الاشياء والهيولى قابلة لذلك الفعل و
الكلمة التي فيها هي النفس الكلية التي تقوى ان تصور في الهيولى نارا وساير الصور السماوية
وهذه النفس انما هي حيوة النار وكلمة فيها وكليتهما شي واحد اعني الحيوة والكلمة ولذلك قال
افلاطون ان في كل جرم من الاجرام المبسوطة نفسا وهي الفاعلة لهذه النار الواقعة تحت
الحس فان كان هذا هكذا قلنا ان الشرر الذي يفعل ههنا النار انما هي حيوة ما نارية وهي
النار الحقيقية لنار اذا التي فوق هذه النار في العالم الاعلى هي احرى ان تكون نارا فان كانت
نارا حقا فلا محالة انها حيوة وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار
انما هي صنم لتلك النار فقد بان وصح ان النار التي في العالم الاعلى هي حية وان تلك الحيوة
هي القيمة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما
هناك حيان كما هما في هذا العالم الا انهما في ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك الحيوة هي التي
تفيض على هذين اللذين ههنا الحيوة والدليل على ان الاسطقسات التي ههنا حية ان الاشياء التي
تتولد منها وذلك انه قد يتولد من النار حيوان ومن الماء والهواء والحيوان الذي يتولد
في الهواء اكثر قليلا واحيى واما الحيوان الذي يتولد في الماء بينة غير ان الحيوان الذي
يتولد من النار خفية قليلة وان الحيوان الذي يتولد في النار لا يوثر فيها الاسطقسات
فكذلك الحيوان الذي يتولد في الهواء لا يوثر فيها الماء والارض والدليل على ذلك الاشياء
المكونة من الرطوبات التي فينا مثل اللحم وساير الاعضاء الشبيهة به وذلك ان اللحم انما
هو دم جامد واللحم حس والدم الذي كان منه اللحم لا حس كذلك ساير الاسطقسات
البدن لا حس والبدن المركب منها حس وتفعل فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا الى ما

النقـ

كنا فيه وقلنا ان هذا العالم الحسي كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم فان كان هذا العالم
حيا فبالحرى ان يكون ذلك العالم الاول حيا وان كان هذا العالم تاما كاملا فبالحرى
ان يكون ذلك العالم اتم تماما واكمل كمالا لانه هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة
والكمال والدوام فان كان العالم الاعلى تاما في غاية التمام فلا محالة ان هناك
الاشياء كلها التي ههنا الا انها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا ففيه سماء ذات
حيوة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير انها انور واكمل وليس
بينها افتراق كما ترى ههنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست ذات سباخ
لكنها حية عامرة وفيها الحيوان كلها الطبيعية الارضية التي ههنا وفيها نبات مغروس في
الحيوة وفيها بحار وانهار جارية وما يجري جريا حيوانيا وفيها الحيوان المائية كلها و
هناك هواء وفيه حيوان هوائية حية شبيهة بذلك الهواء والاشياء التي هناك
كلها حية وكيف لا يكون حية وهي في عالم الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة وطباع
الحيوان التي هناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه
الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية البتة فمن انكر قولنا وقال من اين يكون في العالم
الاعلى حيوان وسماء وساير الاشياء التي ذكرنا قلنا ان العالم هو الحي التام الذي
فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك
فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلي و
تفور وجري حيوة تلك الاشياء انما ينبع من عين واحدة كانها حرارة واحدة او ريح واحدة
فقط بل كلها كيفية فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ونقول انك تجد في تلك الكيفية
الواحدة طعم الحلاوة والشراب وساير الاشياء الطيبة الروايح وجميع الالوان الواقعة

تحت البصر وجميع الالوان الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع اى اللحون كلها
واصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس هذه كلها موجودة في كيفية واحدة
مبسوطة على ما وصفناه لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفنا
ولا تضيق عن شيء منها من غير ان يختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها بعضا بل كلها فيها محفوظة
كان كل واحد منها قايما على حدة والاشياء التي هناك وان كانت مبسوطة فانك لا تجد شيئا
منها الا وهو مؤثر بكثرة الصفات التي فيه من غير ان يعظم اي يربو كما نعظم الاشياء الجسمانية
وتربو العقل الذي هناك ليس بمبسوط كانه شيء واحد ولا شيء فيه والنفس التي هناك مبسوطة على
هذه الصفة بل العقل والنفس وساير الاشياء التي هناك مبسوطة موشاة بجميع الصفات الملايمة
لكل واحد وانما يكون الشيء موشا بالصفات وهو مبسوط اذا كان من الاوايل الاولى
اي الحيوانية ولم يكن من الاوايل الثانية اي الحسية المركبة اعني بذلك ان فعل الاول الذي
من الاوايل الاخيرة واحدة مبسوطة اي من قوة واحدة واما فعل الاول الذي من الاولى
فكثير اي من قوة كثيرة والعلة في ذلك ان كل شيء اقرب من العلة الاولى كانت افاعيله
اكثر واكثر وكلما بعد عنها كان اقل واضعف وذلك ان العقل يتحرك دايما بحركات مستوية
تشبه بعضها بعضا وعلى حالة واحدة وليس يفرد العقل بواحدة من حركاته بل هو جميع حركاته
وحركته الجزئية ايضا ليست بواحدة لكنها كثيرة ايضا الا انه كلما قربت الحركة من الشيء
الاخير قل حتى يكون شيء واحد مبسوط من قوة واحدة والحركات الكلية هي اوايل حركة العقل و
آخر حركاته كل واحد منها في جميع الحركات التي تحتها فاما الحركة الاخيرة فكانها خط
اي جرم صلب متشابه الاجزاء لا اختلاف فيها وحركة العقل الاخيرة ليس فيها منفعلة
كثيرة وذلك انه ليست فيها قوة اقوى يهيجها الا ان يفعل حيوة فليس [illegible]

لا نقول لا اختلاف في هذه الحركة اعني حركة العقل الاخيرة ليست حيوة لجميع الاشياء كثيرة لكنها حيوة
واقعة على شيء واحد فلذلك صارت شخصية واقعة تحت الحس ولذلك صار التي تحضر
ليس هو كله حيوة وينبغي ان يكون الشيء اذا كان عقليا ان يكون كله حيوة والا يكون فيه
شيء ليس بحي ونقول ان حركات العقل هي جواهر وليس جوهر من الجواهر التي بعد العقل الا وهو
من فعل العقل وانما يفعل العقل الجواهر بحركاته لانه اول فعل الفاعل الاول الحق فلذلك صار
له من القوة ما ليس لغيره والعقل يتحرك في الجواهر والجواهر تبع للحركات وانما يتحرك العقل في مضمار
الحق ولا يخرج من ذلك المضمار وهذا الموضع انما هو موضع للعقل وحده ليس هذا الموضع بمبسوط
كانه بسيط ساذج لكنه مبسوط موشا والعقل دايم الحركة فيه لا يسكن وان سكن لم يعقل
البتة فان لم يعقل لم يكن عقلا البتة ولا يمكن ان لا يفعل العقل وفعله انما هو حركته وحركته
عقلية وحركته سائر الجواهر متممة لجميعها وكل جوهر وكل حيوة انما هو من حركات العقل فجواهر
العقل حافظ لجميع الجواهر التي تحته وحيوة العقل حافظة لكل حيوة تحتها وكل سالك هناك
عقلا كان او حيوة فانه يسلك في مسلك حي لذيذ ومره على اشياء حية وكما ان السالك
في هذه الارض انما يسلك في مسلك ارضي والاشياء التي يمر بها انما هي ارضية كلها وان كان
ذلك كثيرا مختلفا كذلك من سلك في تلك الارض الحيوانية انما يسلك في مسالك الحيوة
والاشياء التي يمر بها هي حيوة ايضا والسالك في تلك الارض الحيوانية وانما يسلك ضروبا
من طرق الحيوة طرقا بعد طرق غير انه وان سلك ضروب تلك الطريق فانما يسلكها الى ان
ياتي الى آخرها من غير ان يفارق اولها خلاف ما يكون هيهنا في العالم السفلي فان السالك طريقا
اذا صار في موضع آخر من هذا الطريق الارضي فارق اوله وجميع اجزاء ذلك الطريق
وانما يكون في آخره فقط على نفي الموضع الذي هو فيه واما السالك في ارض الحيوة فانه

يسلك الى اقصى تلك الارض من غير مفارقة منها لاوائلها ويكون في آخرها واوائلها وفيما بين ذلك
في حالة واحدة فانه وان لم يسلك في تلك الارض مسلكا سواء وكان في بعض تلك الارض
اكثر سلوكا وفي بعض اقل وكان في بعضها دون بعض لم يسلك السالك في تلك الارض عقلا
كان او حيوة عقلا بالفعل وحيوة بالفعل لكنه يكون عقلا او حيوة بالقوة فيكون ناقصا واقعا تحت
الكون والفساد فاما العقل والحي الذي بالفعل فهما في كل معقول وكل حيوة بالسواء فان كان هذا
كما قلنا ان الاشياء كلها من العقل والعقل هو الاشياء فاذا كان العقل كانت الاشياء واذا
لم تكن الاشياء لم يكن العقل وانما صار العقل هو جميع الاشياء لان فيه جميع صفات الاشياء
وليس فيه صفة الا وهي تفعل شيئا مما يليق بها وذلك انها ليس في العقل شيء الا
وهو مطابق لكون شيء آخر فان قال قائل ان صفات العقل انما هي له لا لشيء آخر وليست
تجاوزه البتة قلنا ان صيرت العقل على هذه الحال كنت قد قصدت به وصيرته جوهرا
دنيا خسيسا ارضيا اذ صار لا يجاوز ذاته وصارت صفاته كتمامه فقط ولا يكون شيء
نفرق بين العقل وبين الحس وهذا قبيح محال فحينئذ ان يكون هو والحس شيئا واحدا وقد تعلمان
يمثل قولنا هذا امثال عقلية فيعلم كيف العقل وانه لا يرضى ان يكون واحدا منفردا ولا يكون شيء
آخر واحد كوحدانيته واي مثال نريد ان نمثله به الصور الكلية النباتي ام الحيواني
فانك ان وجدت هذه كلها واحدا ولا واحدا علمت ان كل واحد منها وان كان واحدا
هو شيء ذو اشياء كثيرة مختلفة واما الكلمة الفاعلة التي في الهيولى للشيء فهي وان كانت واحدة
فانها مختلفة الصفات اقول انها تصير الشيء الواحد كثيرا مثل الوجه فانه وان كان جثة واحدة
فان الكلمة التي فيه تصير بعض الوجه عينا وبعضه انفا وبعضه فما والانف ايضا وان كان
واحدا فانه ليس بواحد محض لكنه مركب من اشياء كثيرة من عروق وعصب وغضروف والعروق

ايضا

ايضا وان كانت واحدة فانها مركبة من عناصر البدن الاربعة كالدم وما شابهه والدم
ايضا وان كان واحدا فانه ايضا مركب من اشياء آخر وهذا يكون على هذه
الصفة الى ان يبلغ الاوائل الاولى الهيولى والصورة التي هي بسيطة وحدها
فلذلك يكون العقل واحدا ولا واحدا غير انه يكون هذه الصفة فيه اعلى واشرف و
افضل من الصفة الجسمانية التي ذكرناها آنفا وكذلك ان العقل واحد وهو كثير
وليس هو كثيرا كالجثة بل هو كثير بان فيه كلمة تقوى على ان تفعل اشياء كثيرة
وهو شكل واحد غير ان شكله شكل عقلي والعقل انما يكون محدودا بشكله ومن
ذلك الشكل تنبعث جميع الاشكال الباطنة والظاهرة ومن تلك الكلمة تنبعث القوى التي
والعقل الذي تحت العقل وليست قسمة العقل مثل قسمة الجسم وذلك ان قسمة الجسم
يكون بخط يستوي الى خارج واما قسمة العقل فانها يكون الى داخل دائما اي في داخل الاشياء
اقول ان في العقل جميع العقول والحيوان وذلك انها تنقسم فيه والقسمة في العقل
ليس بان الاشياء هناك قائمة فيه ولا بان الاشياء ركبت فيه لكنه فاعل
الاشياء غير انه يفعل اشياء بعد شيء بترتيب وطبقات واما الفاعل الاول فانه
يفعل الاشياء كلها التي تحتها بغير توسط معا وفي دفعة واحدة ونقول انه
كما ان في العقل جميع الاشياء التي تحته في الحي الكلي جميع طبايع الحيوان ففي كل واحد
من الحيوان ايضا حيوانات كثيرة الا انها اقل واضعف من الحيوان الذي
هو اعلى ولا يزال الحيوان يعمل في الحي الذي هو اعلى يليه الى ان ياتي الى الحيوان
الصغير الضعيف القوة فيقف هناك فيكون ذلك الحي الذي وقفت فيه
قوة الحي الكلي شخصا حيا وهذه القسمة قسمة ليست مختلفة واقول ان الحيوان

وان كان بعضها في بعض وكلها واحد فانها ليست مختلطة فيها لكنها فيها كالمحبة
التي قيلت انها في كامل المحبة التي ذكروا انها في العالم الحسي فانها واحدة من الاوايل
التي هي تؤلف بين الاشياء الا انها ربما قهرتها الغلبة فتفرق ما الفت وجمعت واما
المحبة الحقيقية وهي العقلية فتفرق بجميع الاشياء كلها العقلية والحيوانية جمعا عقليا
وتصيرها واحدة عقلية فلا يفرق ابدا لانها ليست هناك غلبة تغلب تلك المحبة
لان ذلك العالم كله بسره محبة محضة ليس فيه اختلاف البتة ولا تضاد وانما
الاختلاف والتضاد في هذا العالم فلذلك ربما قويت الغلبة على المحبة فتفرق
الاشياء التي جمعتها المحبة فاما العالم الاعلى فانما هو محبة فقط وحيوة مبثوثة منها
كل حيوان كما قلنا في ذلك مرارا وايتلاف لا يفرق كما بينا آنفا وهذا باب لم يوجد له
رأس في النسخة ونقول العقل افضل من القوة في هذا العالم واما في العالم الاعلى
فالقوة افضل من العقل فنقول وذلك ان القوة التي في الجواهر العقلية لا تحتاج الى
العقل من شيء آخر غيرها لانها تامة كاملة به تدرك الاشياء الروحانية كما تدرك
البصر ههنا فاما في العالم الحسي فانها تحتاج الى ان تخرج الى العقل والى ان تدرك
الاشياء المحسوسة وعلم ان تلك قشور الجواهر التي تلبسها في هذا العالم وذلك انها
لم تقدر على ان تقبل الى جواهر الاشياء وقربها الا ان تجوز القشور فاحتاجت في ذلك
الى العقل فاما اذا كانت الجواهر مجردة والقوى مكشوفة فقد التقت القوة حينئذ
بنفسها ولم تحتج في ادراك الجواهر الى العقل فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان النفس اذا
كانت في المكان العقلي فانما ترى ذواتها والاشياء التي هناك بقوتها لان الاشياء
التي هناك بسيطة والبسيط لا يدركه الا البسيط مثله واذا كانت في هذا المكان

الحس

الحسي لم تنل ما هناك الا بتعب شديد لكثرة القشور التي تلبسها والتعب فعل والفعل مركب و
المركب لا يدرك الاشياء البسيطة كنه ادراكها فالنفس اذا صارت في هذا العالم
لم تنل ما في العالم العقلي الا بالعقل تستفيده ههنا لا بقوتها فلذلك لا تدرك الاشياء
التي كانت تراها في العالم العقلي لان العقل تستغرق القوة في العالم الحسي ويمنعها من
ادراك ما كانت تدركه فان قال قائل ان المدرك اذا ادرك الشيء بالقوة ادركه بالعقل
كان ذلك ابلغ واقوى لان العقل انما هو تمام قلنا اجل اذا كان المدرك يدرك
الشيء بقبول اثره فان القوة تكون حسا كانها تفعل برسم اثر الشيء والعقل ابهم وذلك الاثر
فيكون العقل في مبهم القوة فاما اذا كان المدرك يدرك الشيء من غير ان يقبل اثره فالقوة
حينئذ تكتفي بنفسها في ادراك الشيء فاذا كانت مكتفية بنفسها ثم اتاها آت فدخل عليها
فاض بها ذلك الاثر وافسدها لا سيما اذا كان خلافها ولم يكن من جنسها فان قال قائل اذا
كان هذا هكذا فقد فسدت قوة النفس التي بها كانت تدرك الاشياء العقلية ادراكا
صحيحا اذا صارت لا تدركها الا بالعقل لان العقل مفسد للقوة قلنا لم تفسد القوة لكنها
تبحث في النفس عند دخول العقل عليها فقط والدليل على ذلك ان النفس اذا تركت
استعمال العقل في الاشياء العقلية ولم تحتج الى الفكر في ادراك تلك العالم رجعت
تلك القوة اليها بل لانها نهضت لانها لم تفارق النفس وترى النفس الاشياء التي كانت
تراها قبل ان تصير في هذا العالم من غير ان تحتاج الى الروية والفكر فاذا لم تحتج الى الروية
لم تحتج الى العقل لان العقل ضرب من ضروب الروية وذلك ان العقل انما يكون في الشيء
المروي وانما يكون في الشيء الطبيعي فاما القوة الثابتة فانما تكون في الجواهر التي تقع عن
الاشياء وتقع عليها صحيحا بغير روية ولا فكر وذلك انها تعاين الاشياء عيانا فان

فان قال قائل ان النفس اذا كانت في هذا العالم فكيف تعلم الاشياء التي في العالم العقلي وكيف
تذكرها بالقوة التي كانت تعلمها بتلك وهي في ذلك العالم ام بفعل ما غير تلك القوة
فان كانت تعلمها بتلك القوة لم يكن بد من ذلك ان تدرك الاشياء العقلية ههنا
كما كانت تدركها هناك وهذا محال لانها هناك مجردة محضة وهي ههنا مستوية بالبدن
وان كانت النفس تدرك الاشياء ههنا بالفعل والفعل غير القوة فلا محالة انها تدرك
الاشياء العقلية بغير قوتها الدراكة وهذا محال لان كل دراك لا يدرك شيئا من الاشياء
الا بقوتها الغريزية التي لا تفارق الشيء الا بفساده قلنا ان النفس تعلم الاشياء العالية
العقلية ههنا بالقوة التي كانت تعلمها وهي هناك غير انها لما صارت في البدن احتاجت
الى آخر تنال بها الاشياء التي كانت تنالها مجردة فاظهرت القوة الفعل وصيرتها
عمالا لان النفس كانت تكتفي بقوتها في العالم الاعلى ولم يكن تحتاج الى الفعل فلما صارت
ههنا احتاجت الى الفعل ولم تكتف بقوتها والقوة في الجواهر العقلية العالية وهي التي
تظهر الفعل وتتممه واما في الجواهر الجرمية فان الفعل هو الذي يتمم القوة ويأتي بها الى
الغاية فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان الشيء الذي به ترى النفس الاشياء العقلية
تراها هناك وهي ههنا هو قوتها وفعلها انما هو نهوض تلك القوة وذلك انها
اشتاقت الى النظر الى ذلك العالم ونهضت قوتها واستعملتها غير الاعمال
التي كانت تستعملها وهي هناك لانها كانت تدرك الاشياء هناك بالهوينا من غير تعب ولا
تدركها ههنا الا بتعب ومشقة وانما تنهض تلك القوة في خواص الناس وهم من كان من
اهل السعادة وبهذه القوة ترى النفس الاشياء الشريفة العالية كانت هناك
وههنا فاذا انهضت قوة النفس ورات ذلك العالم نطقت عليه ووصفته

بتأمل لا بافكار ولا تقول فاتي شيء تحتاج الا ان ياخذ اوايله من شيء آخر لان الاشياء
التي في ذلك العالم هي الاوايل وليس من ورائها اوايل اخر فمن اجل ذلك صار العقل
عليها واحدا اذا كانت في العالم الاعلى او العالم الاسفل فصارت النفس ترى ههنا
بالقوة التي كانت تراها وهي كانت هناك غير انها تحتاج الى ان تنهض قوتها
ولا حاجة بها الى ذلك اذا كانت هناك وانما اعني بالنهوض ان النفس اذا ارادت
علم العالم العقلي رفعت قوتها من هذا العالم السفلي وذلك بمنزلة رجل صعد الجبل والقى
بصره علوا او سفلا فيرى من الاشياء ما لا يمكن غيره يراه ممن لم يصعد ذلك الموضع
كذلك النفس اذا رفعت قوتها الى العالم الاعلى رات الاشياء لا يراها احد ممن لم يفعل كما فعلت
وقوتها هي بصرها التي تبصر بها هناك في اي المكانين كانت غير انها اذا كانت في العالم
العقلي لم تحتج ان ترفع بصرها الى فوق وهذا الارتفاع هو معناها الذي تنال به ما ههنا
اذا كانت في هذا العالم واذا ارتفعت قوة النفس في هذا العالم السفلي فانها ترتفع اولا
الى السماء ثم من السماء الى فوق السماء فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان الذكر انما يبتدئ
من السماء لان النفس اذا صارت في الاشياء السماوية ذكرتها وعلمت انها هي التي عرفت
قبل ان تصير في العالم السفلي فليس الآن بعجب ان يكون النفس اذا صارت في السماء ووقعت
هناك ان تذكر حال الاشياء التي رات وفعلت في العالم السفلي وان تذكر الاشياء السماوية
لانها ثابتة قايمة تلك الاجرام والاشكال الاول لم تتغير ولم تستحل عن جواهرها واشكالها
فان قال قايل ان الاشكال السماوية تغيرت ولم تبق على حالها الاولى اترى النفس اذا
انبثت تعرفها ام لا قلنا نعم تعرفها من قبل هيآتها وخاصتها التي عليها وليس ذلك بالمحال
ان تبطل اثار الشيء ويبقى هياته فان كانت السماء ذات نطق كبعض الاولين قالوا

فبالحري ان تكون النفس تعرفها وان تعرفت حالها فان قال قائل فاذا انحدرت النفس من العالم العقلي و
صارت في الاجرام السمائية فكيف تقدران تتوهم ذلك العالم وتذكره ولم تكن ذات ذكر
قبل ان تنحدر اليه قلنا ان النفس تستفيد الذكر اذا صارت في السماء من العالم العقلي وان
كانت ذات ذكر لكنها قلما تحتاج الى الذكر ما دامت في السماء لانها لم تصر بعد في ابدان كثيرة
مختلفة ولا مرت عليها الاكوان التي لا تكون الا بزمان كثيرة مختلفة فيبقى ما في العالم العقلي البيان كله
ولذلك يكتفي بالحركة اليسيرة حتى تذكر ما في العالم العقلي فان قال قائل ان كانت قلة
الزمان والاكوان تغنيها النفس عن كثرة الذكر فلا محالة ان كثرة الاكوان وطول الاكوان الزمان
الزمان مني الذكر وذلك انه اذا اعتقبت الاكوان النفس فانها نسيت ما كانت فيه من
قبل ان تدخل في الكون ولا تذكر بعد ها من الى الاولى التي كانت فيها وتخلو لها في الحالة الاولى
عقلا فيكون النفس حينئذ لا تذكر البتة شيئا واذا لم تذكر لم تقدر على ان تتوهم عالمها العقلي و
اذا لم تتوهمه لم تحرص على ان تميز فيكون كالنفس البهيمية وهذا قبيح جدا قلنا ان النفس وان كانت
انحدرت من العلو الى السفل فليس باضطرار ان تنحدر النفس الى كل عمق او تتحرك سفلا دائما بل
تتحرك الى مكان ما ثم تقف هناك واذا استثبتت الكون فليس من الواجب ان تسلك في كل
كون لانها تبلغ آخر الاكوان بل تنتهي الى بعض الاكوان فتقف هناك فلا تبرح وتحرص على
الخروج منه علوا حتى تصير فوق كل كون كانت فيه من الحالة الاولى ونقول تقول نحن ان النفس
المنتقلة من مكان المستحيلة من كون الى كون هي ذات ذكر لان الذكر انما هو للاشياء الماضية التي
قد فرغ من كونها فلذلك صار للقائل هناك ههنا مساغ ان يقول ان النفس ذات ذكر فاما نفس
الثابتة في مكان واحد فلا يعيب عنها شيء ما في ذلك المكان ونريد ان نفحص عن نفس الشمس والقمر
وغيرهما من سائر الكواكب هل هي ذات ذكر فنفحص عن نفس المشتري هل تذكر شيئا غير انا اذا

اولا عن نفس الكل هل تذكر شيئا
ثم المشتري

فحصنا عن ذلك لم نجد بدا من الفحص عن اذهان انفس الكواكب وفكرها ما هي وكيف هي و
ذلك بعد ان يكون قد وجدنا ذاتها ذات اذهان فنبدأ ونقول ان كانت
الكواكب لا تحتاج الى شيء مما يحتاج اليه في هذا العالم السفلي الارضي فانها لا تطلبه البتة
وان كانت لا تطلب شيئا مما يطلبه من العالم الارضي فانها لا تحتاج اليه البتة
فان كانت لا تحتاج الى شيء ولا تطلبه فانها لا تحتاج الى ان تستفيد علما لم تكن
تعلمه اولا فما حاجتها الى الفكر والمقاييس والاذهان انما يكون من اجل علم ما
يستفاد بها وقد قلنا انه لا حاجة بها الى علم تستفيد في ما تحتها ولا تحتاج في تدبير
لا حيل ولا فكر لانها انما تدبر العالم الارضي بنوع آخر لا بحيلة ولا فكر ولا روية
بل بالقوة التي جعل فيها المبدع المدبر الاول عز شانه فان قال قائل ان الكواكب
ترى العالم وفوقها وتحس الآلة فلا بد من ان تذكر ما قد رات واحست فيكون لها
ذكر قلنا انها ترى العالم العقلي وتحس الباري دائما فما دامت ترى ذلك العالم
فليس تحتاج الى ذكر لانه بين يديها تراه عيانا ولا تغيب عنها فان قال قائل ان
كون النفس عن النظر الى ذلك العالم افليس تحتاج الى ان تذكره فيكون ذات
ذكر لا محالة قلنا اذا كان الشيء اعني نوع من الانواع او حالة من الحالات لم تكف
عن ذلك النوع وبطل عن الحال الاولى كان حاملا اثرا ما والكواكب لا تقبل الاثار
فلما كانت لا تقبل الاثار فانها لا تكف عن النظر الى ذلك العالم فان قال قائل
افتذكر انفس الكواكب انها رات ما لا بس الارض كلها او منذ شهر او سنة
وانها كانت ما لابس حينئذ ومنذ شهر ومنذ سنة فانها لا تخلو من ان يكون تذكر
ذلك او لا تذكره فان كانت لا تذكر فلا محالة انها ليست ذات ذكر قلنا نعلم

انها تدور على الارض وانها حية دائمة والشيء الدائم هو ابدا على حالة واحدة لا يقبل البتة

فاما امس ومنذ شهر ومنذ سنة وما اشبه ذلك فانه من خير السلوك والحركة والحركة

هي التي تجعل منذ شهر ومنذ سنة ومنذ امس واما الشيء بعينه فواحد لا امس فيه ولا

غيره بل هو ابدا والحركة هي التي تقسم الايام فتصيرها امس ومنذ شهر وسنة وانما

هي عند الاثر لعدم الواحد وقسمه على اجزاء كثيرة فكذلك حركة الفلك والكواكب فانما

هي واحدة عند انفسها ونحن نقسمها فنصيرها كثيرة ونجعل عدد الايام في ذلك ان

الليل تتلو النهار فاذا كان كذلك جزئت الايام وكثر عددها فاما العلو فان اليوم

فيه وليست هناك ايام لان ما هناك نهار كله لا يتلوه ليل لكن هناك ابعاد مختلفة

لا يشبه بعضها بعضا وفلك البروج لا يشبه سائر الافلاك فلا بد ان تنتقل الكواكب

اذا صارت في بعض الابعاد وفي بعض البروج ان نقول انها حازت ذلك البعد و

وخرجت من ذلك البروج وصارت في هذا البرج فان قال قائل ان الكواكب ايضا

تدري الناس من العلو فكيف تعلمهم في العالم السفلي وكيف ينتقلون من شر الى شر وكيف ينتقل

الاشياء بعضها الى بعض فان كانت ترى ذلك فلا بد ان تذكر الناس الماضين والامور التي قد

سلفت والقرون التي قد خلت فان كانت تذكر ذلك فلا محالة انها ذات ذكر

قلنا ليس من الاضطرار ان يكون الانسان يذكر ما قد يرى ولا ان يستودعه الوهم ومثل

الاشياء الارضية المحضة التي انما عرفها وعقلها ما هو من السعادة شدة ظهورها للحس و

بيانها بهذه الاشياء الواقعة تحت الحس وقوعا مسلما فلا ينبغي ان يدع علم الحس

الجزئي الا ان يكون في العالم الجزئي يدبر الكل وعلم الجزء داخل في علم الكل والدليل على ذلك

اشياء كثيرة اول ذلك انه ليس من الواجب ان يكون ما يرى الانسان بعينه ان

يحفظ

يحفظ كما قلنا آنفا وذلك انه اذا كان الشيء المنظور اليه واحدا الا اختلاف فيه

لم تحتج النفس الى حفظه وكذلك اذا احس الحس الشيء بلا ثبتة الحس فانما

يقبل اثره وحده من غير ان يقبل النفس ذلك الاثر فتصيره داخل البدن اي في

الوهم فانها اذا لم تصيره في الوهم فلا حد من ان اما لقلة حاجتها اليه واما لانها

لم تستلذه واما لقلة منفعته فاذا كان الشيء المنظور اليه على هذه الحال لم تاخذه النفس

اليها ولم تصيره في الوهم ولم تذكره لانها لم تحتج اليه وهو حاضر بين يديها فكيف تحتاج

اليه اذا مضى فقد بان ان الاشياء العرضية المحضة ليس من الاضطرار ان تجعلها النفس

في الوهم فان لج احد وقال انه لا بد للنفس من ان تصير الشيء الذي وقع تحت الحس في

الوهم ايضا قلنا انه وان صيرته النفس في الوهم فانما لم تصيره هناك ليلزمه الوهم

او يحفظه وذلك ان الحس وان كان قد ادرك ذلك الشيء فلم يحس الا رسمه واثره و

الدليل على ذلك ما نحن قائلون انا اذا مضينا في الهواء قدما ولم نعلم اي جزء من اجزائه

انفرج لنا اولا واي جزء انفرج لنا ثانيا اما لان لا نتعمد معرفة ذلك واما لانا لا نقدر

عليه فلا نحفظ ذلك الانفراج ولا نتوهمه لانا لا نحتاج اليه ولا ننتفع بعلمه فاذا لم نتوهمه

ولم نحفظه لم نذكره ولو ان قوينا على المضي في الهواء من الارض لما عرفنا الفراسخ ولا اي

فرسخ نحن ولا كم فرسخ سرنا وايضا لو كنا اذا احتجنا الى الحركة لم نحتج الا الى الاوقات الا الى الحركة

واذا اعملنا اعمالنا ولم نضفها الى الزمان فنقول انا علمنا هذا الشيء في شهر او في سنة ما لما

ذكرنا شهرا ولا سنة ولا زمانا من زمان ولكانت النفس تكتفي بمعرفة الشيء المعمول انه معمول

فقط واما اذا كان الفاعل يفعل شيئا واحدا دائما لم تحتج الى حفظ ذلك الشيء ولا

ان تذكره اذا كان واحدا لا يتبدل فان كان هذا هكذا وكانت الكواكب انما تتحرك

يفعل افعالها لا يسلك الابعاد البروج ولم يكن غرضها ولا فعلها ان يرى الاشياء التي تحتها
ولا كم مرت به منها وكم هي في تلك الابعاد لعرض لا يتعمد فلا محالة اذن ان حركتها
لامر آخر تريده عظيم شريف فلذلك صارت تسلك تلك الابعاد وسلوكا دايما ونقول
ان البارى الاول لما كان هو الفاعل التام الفضيلة وفضيلته اتم واكمل من جميع ذوي
الفضايل اذ كان هو سبب فضيلة كل ذي فضيلة الذين هم منه وكان هو علتهم وهم
معلولون كان الواجب ان يكون هو الذي يفيض اولا الحيوة والفضيلة على الاشياء
كلها التي هي منه وهي معلولة فيفيض عليها على مراتبها ودرجاتها فما كان منها اكثر
قبولا احرى ان يقرب منه ويكون القابل الاول لشرف جوهره وحسن بهائه وثباته
لذلك وتوسط بين البارى وساير المعلولات ان يحمل هذا الشرف الشريف الفاضل
الجوهر اول من يقبل ما يفيض عليه من الحيوة والفضل ويكون هو الذي يفيض بعد ذلك على ما
ما قد قبل من البارى تعالى ويكون قبوله الحيوة والفضايل المفاضة عليه من البارى دايما وافراغه
وفيضه على ما دونه دايما الا انه اذا كان هو القابل الاول في درجته العليا القريبة
من البارى تعالى كان الواجب ان يكون هو اتم وافضل من جميع ما تحته لقربه من البارى و
شرف جوهره وحسن قبوله الحيوة والفضيلة ولذلك صار بحيث كان المثال الاول الذي
فيه يظهر فضايل البارى تعالى واليه يفيض الفضايل الكريمة ولذلك يجب ان يفيض منه عن
من العقل على النفس فانه مثال من العقل للعقل كما ان المنطق الظاهر انما هو منطق العقل وفعله
كله انما هو معرفة العقل والحيوة التي يفيضها على الاشياء انما هي من العقل باسره والعقل والنفس انما هي بمنزلة
النار والحرارة اما العقل الكلي فكالنار والنفس كالحرارة المنبثة من النار على شيء آخر غيرها
ان كان العقل والنفس انما هما بمنزلة النار والحرارة فان الحرارة انما تسيل من النار سيلانا

ويسلك

ويسلك سلوكا الى ان يأتي الى الشيء القابل لها فيكون فيه واما العقل فانه يثبت في النفس من
غير ان يسيل منه قوة تامة من قواها ونقول ان النفس عقلية اذ صارت من العقل غير انها اذا
كانت عقلية فان عقلها ان يكون الا بالفكرة والروية لانه عقل مستفاد من اجل
ذلك صارت تفكر وتروي لان عقلها ناقص والعقل هو متممها كالاب والابن فان
الاب هو المربي للابن المتمم له فالعقل هو الذي يتمم النفس لانه هو الذي ولدها ونقول
ان محض النفس انما هو من العقل والمنطق الكاين بالفعل انما هو للعقل اللامس الواقع تحت
البصر وذلك ان النفس اذا رجعت الى ذاتها ونظرت الى العقل كان كل فعلها منسوبا
الى العقل وينبغي ان لا يضيف فعلا من الافاعيل الى النفس العقلية الا الافاعيل التي
تفعل النفس فعلا عقليا وهي افاعيلها الذاتية الممدوحة الشريفة واما الافاعيل
الدنية المذمومة فلا ينبغي ان ينسب الى النفس العقلية بل ينسب الى النفس البهيمية لانها
آثار واقعة على هذه النفس لا على النفس العقلية ثم نقول ان النفس الشريفة بالعقل
تزيد شرفا لانه ابوها وغير مفارق لها ولانه لا وسط بينهما بل النفس تلو العقل وهي
قابلة لصورته لانه بمنزلة الهيولى للعقل ونقول ان هيولى العقل شريفة جدا لانها
بسيطة عقلية غير ان العقل اشد منها انبساطا وهو محيط بها ونقول ان هيولى
النفس شريفة جدا لانها بسيطة عقلية نفسانية غير ان النفس اشد انبساطا
منها وهي محيطة بها ومؤثرة فيها الآثار العجيبة بمعونة العقل فلذلك صارت اشرف
واكرم من الهيولى لانها تحيط بها وتصور فيها الصور العجيبة والدليل على ذلك العالم
الحسي فان من رآه لم يلبث ان يكثر منه عجبه ولا سيما اذا رأى عظمه وحسنه وشرفه و
حركته المتصلة الدايمة السايرة التي فيها الظاهرة منها والخفية والارواح الساكنة في

لانه

بذاتها الحيوان والهواء والنبات وسائر الاشياء كلها فاذا رأى هذه الاشياء الحسية التي في هذا
العالم السفلي الحسي فليرق بعقله الى العالم الاعلى الحق الذي انما هذا العالم مثال له وليلق
بصره عليه فانه يرى الاشياء كلها التي رآها في هذا العالم غير انه يراها عقلية دائمة متصلة ذات
فضايل وحيوة نقية ليس يشوبها شيء من الادناس ويرى هناك العقل الشريف فيها عليها ومدبرا
لها بحكمة لا توصف بالقوة التي جعل فيه مبدع الكل جميعا ويرى هناك الاشياء ممتلئة عقلا
وحكمة وليس هناك هزء ولا لعب لان الجد المحض هناك انما هو من اجل النور الفائض عليها لان
كل واحد منهم يحرص على الترقي الى درجة صاحبه وان يدنو من النور الاول الفائض على ذلك العالم
وذلك العالم محيط بالاشياء كلها الدائمة التي لا تموت ومحيط بجميع العقول والانفس كلها وذلك
العالم ساكن دائم السكون لانه في غاية الاتقان والحسن فلا يحتاج الى الحركة بان ينتقل من حال الى
حال ولو اراد الحركة والانتقال لم يقدر على ذلك لان الاشياء كلها فيه وليس منها خارج
عنه فينتقل اليه وذلك العالم ايضا لا يطلب التمام والزيادة لانه تام في غاية التمام والكمال وانما
صار العالم الاعلى تاما كاملا لانه لا شيء فيه لا يحيط به علما فاذا عقل شيئا شيئا فانما يعقله من
غير ان يطلبه او يروي فيه لكنه يعقله بانه فيه ومن اجل ان شرفه ليس مستفادا ولا عرضا لانه دائم
الشرف وكذلك سائر فضايله دائمة تجري مع الدهر لا مع الزمان والزمان انما يتشبه بالدهر
والديمومية فاذا اردت ان تعرف ذلك العالم الشريف والاشياء التي فيه الشريفة الكريمة
الدائمة فكل بصرك وصنه عن النظر اليها والق بصرك على النفس ولج فيها ولا تقف فتعرف فضايلها
فاذا جئت معها فخلف بعضها فيها وابسط على بعض فان في النفس اشياء منها العقل والحس
فالزم العقل لان الحس انما يعرف الافراد من الاشياء مثل سقراطيس وفلاطيس فالحس لا يعرف
الا على مثل الاشياء الجزئية فقط فاما العقل فانه يعرف ان الانسان الكلي ما هو والفرس الكلي ما هو

وانما يعرف ذلك انه ينال الاشياء الكلية بقياس توسط المقدمات فاما هناك في العالم
الاعلى فانه يدرك الكليات عيانا لانها جواهر ثابتة قائمة دائمة والجواهر التي في ذلك العالم
الشريف كلها قائمة ثابتة في شيء واحد منها وانما هي قائمة فقط والقيام هناك دائم
بلا زمان ماض ولا آت وذلك ان الآتي هناك حاضر والماضي موجود لان الاشياء التي هناك
دائمة على حال واحدة لا تتغير ولا تستحيل وانما هي الحال التي يجب ان يكون عليها فلا تزول وكل
واحد من الاشياء التي في ذلك العالم هو عقل وانية والكل منها عقل وانية الى العقل والآنية
هناك لا يفترقان وذلك ان العقل انما هو عقل لانه يعقل الآنية والآنية انما هي آنية لانها
يعقلها العقل والعلة التي من اجلها يعقل العقل ويعقل الآنية أخرى غيرهما وهي العلة المبدعة للعقل
وللعقل والآنية ابدا معا ومن اجل ذلك لا يفارق احدهما الآخر غير انه وان كان العقل و
الآنية اثنين فانهما عقل وانية معا وعاقل ومعقول معا لانه لا يمكن ان يكون العقل عاقلا
ان لم تكن الغيرية موجودة اي ان لم يكن الشيء الذي هو موجود فان كان هذا هكذا عدنا
فقلنا ان الاوائل انما هي العقل والآنية والغيرية والهوهوية وينبغي ان نضاف اليها
الحركة والسكون اما الحركة فان العقل انما يعقل بحركة واما السكون فلان العقل وان كان يعقل
بحركة فانه لا يتغير ولا يستحيل من حال الى حال واما الغيرية فمن اجل العاقل والمعقول فانه ان
رفعت الغيرية عن العقل صار واحدا محضا فيلزم الصمت ولا يعقل شيئا وينبغي ان يكون
الاشياء المعقولة مضافة الى الاشياء العاقلة واما الهوية فمن اجل ان العقل عقل
المعقول من غير ان يخرج عن حاله ولا يتغير بل عقل المعقول وهو هو بعينه في سائر حالاته و
فان الشيء الذي يعم الجواهر العقلية هو الهوية والفرق ان الذي يفرق تلك الجواهر هو الغيرية
والعقل الذي هو اشد توحدا في النفس كثيرا اذ النفس متصلة به الا ان يتعدى حدودها

ويريد مفارقتها فاذا فارقته كان ذلك هو موتها وفسادها فاذا اتصلت به حتى يصيرا كانهما
شيء واحد حييت بحيوة دائمة وسرت سروراً لا نفاد له فان سال سايل وقال من صير العقل
على هذه الحال ومن شرفه هذا التشريف قلنا الذي ابدعه وهو الواحد الحق المحض المبسوط
المحيط بجميع الاشياء البسيطة والمركبة الذي هو قبل كل كثرة وهو علة انية الاشياء وكثرتها وهو
فاعل العدد وليس العدد اول الاشياء كما ظن اناس لان الواحد قبل الاثنين والاثنان
بعد الواحد وانما كان الاثنان من الواحد وكانا محدودين وكان الواحد غير المحدود
الاثنين من الواحد فنقول ان الاثنين محدود وعند الواحد وهما في انفسهما غير محدود فاذا
قبلا الحد صار اعداداً اعني انه محدود كالجواهر اعني انه جوهري فان كان هذا كذلك كانت النفس عدداً
ايضا لان الاشياء الاول العالية ليست بجثث ولا عظم لها بل هي روحانية وليس حجم
الجثث والاقدار وان كانت الجثث والاشياء ذوات الاقدار الغليظة اخيراً الا ان
يظن الحس انها الانيات وليست بانيات والدليل على ان الاشياء العالية الشريفة ليست
بجثث ولا ذوات اقدار ان الاشياء الجثية مثل البذور والنباتات فان الشيء الشريف
الكريم الذي في البذور والنباتات ليست في الرطوبة الظاهرة الواقعة تحت البصر لكنه
الشيء الخفي الذي لا يقع تحت البصر وهو الكلمة العقلية العدد الجوهري الذي فيه وكذلك
ان العدد والاثنين الذي في ذلك العالم الاعلى انما هو العقل والكلمات الفواعل المحدودة غير ان
الاثنين ليس بعد ان اذا انسبا الى ذاتهما واما العدد الكائن منهما ومن الواحد فانما هو صورة
كل واحد من الاشياء كان الاشياء كلها تصورت فيه اعني في العقل لان العقل هو الاثنان
والعقل يتصور من الواحد بنوع غير النوع الذي يتصور به من ذاته وانما يشبه الصور التي تصور بالعقل
في ذاته البصر الكائن بالفعل وذلك ان الواحد صورة انية الاول المبتدعة العقل نحو العقل

يعقل

ليعقل المعقول بالفعل فالعقل انما هو كالبصر الذي يبصر بالفعل وكلاهما شيء واحد فينبغي ان نفحص
عن العقل وكيف ابدعه المبدع وصيره مبصراً دائماً من الاشياء واشباههما مما يضطر النفس
ان تعلمها ولا تقوى بها منهما ان تشتاق ايضا الى ان تعلم الشيء الذي قد اكثرت فيه الحكماء
الاولون القول واضطربوا فيه وكيف صار الواحد المحض الذي لا كثرة فيه بنوع من الانواع
علة ابداع الاشياء الكثيرة من غير ان يخرج من وحدانيته ولا يتكثر بل اشتدت
وحدانيته عند ابداعه الكثرة لو ضعنا الاشياء كلها الى شيء واحد لا كثرة فيه وقلنا
ذلك فنحن منطلقون نذكر المسئلة ومثبتوها غير انا نبتدي فنتضرع الى الله تعالى ونسئله
العون والتوفيق لايضاح ذلك ولا نسأله بالقول فقط ولا نرفع اليه ايدينا الداثرة فقط
لكنا نبتهل اليه بقولنا ونبسط انفسنا ونمدها اليه ونتضرع اليه ونطلبه طلب ملحاح وتامل
فانا اذا فعلنا ذلك انار عقولنا بنوره الساطع ونزع منا الجهالة التي تعلقت بنا من مدة
الابدان وقوانا على ما سالناه من المعونة على ذلك فبهذا النوع فقط نقوى على اطلاق
هذه المسئلة ونتهي الى الواحد الخير الافضل وحده مفيض الخيرات والفضائل على من طلبها مستحقا
فنحن مبتدون وقائلون من اراد ان يعلم كيف ابدع الواحد الحق الاشياء الكثيرة
فليلق بصره على الواحد الحق فقط وليخلف الاشياء كلها خارجا منه وليرجع الى ذاته
فليقف هناك فانه يرى بعقله الواحد الحق ساكنا واقفا عاليا على الاشياء كلها العقلية
منها والحسية ويرى سائر الاشياء كانها اصنام منبثة ومائلة اليه فبهذا النوع صارت الاشياء
تتحرك اليه اعني انه يكون لكل متحرك شيء ما يتحرك واللا لم يكن متحركا البتة وانما يتحرك المتحرك
شوقا الى الشيء الذي كان منه لانه انما يريده والتشبه به فمن اجل ذلك يلقي بصره
عليه فيكون ذلك حركته اضطرارا وينبغي لك ان تنفي عن وهمك كل كون زماني اذا كنت

انما تريد ان تعلم كيف ابدعت الانيات الحقيقية الدائمة الشريفة من المبدع الاول لانها انما
كونت منه بغير زمان وانما ابدعت ابداعا وفعلت فعلا ليس بينها وبين المبدع الفاعل عز وجل وسيط
البتة فكيف يمكن كونها بزمان وهي علة الزمان والاكوان الزمانية ونظامها وشرفها فعلة
الزمان لا تكون تحت الزمان بل تكون بنوع اعلى وارفع كنحو الظل من ذي الظل ومن الذي
ترى ساده النجوم والانفس في ذلك العالم الاعلى الذي كونت منه ولذلك صار ذلك
العالم محيطا بجميع الاشياء الشريفة هذا العالم وهذه الصورة في ذلك العالم من اولها الى آخرها
الا ان ما هناك بنوع آخر اعلى وارفع ولست اعني بان الصورة الذهبية الكائنة في هذا
العالم من العفونة هي في ذلك العالم الاعلى ايضا بل الصورة الطبيعية اعني انه يمكن ان يكون ما
ههنا هو هنالك بنوع اكرم واشرف فنرجع الى ما كنا فيه ونقول ان المشتري اذا رأى
هذه الصورة العقلية النقية الصافية نال من حسنها وضوئها على قدر قوته وكل من كان
مثاليه عاشقا لذلك العالم واصحابه عشق المشتري ورأى حسن ذلك العالم بما فيه
من الصور الحسنة البهية فاستفاد من ذلك الحسن واستنار من ذلك النور لان ذلك العالم
الشريف ينور كل من نظر اليه لانه يفيض عليه من حسنه ومن نوره حتى يصيرهم كأنهم هو
الحسن والبهاء والنور وكما ان الرجل الذي يرتقي موضعا عاليا شامخا ثم يطلع على
ارض حمراء نيرة ويلقي بصره عليها ويطيل النظر اليها يمتلئ من ذلك اللون الاحمر الفاقع
الساطع فيشبه حينئذ بلون ذلك الارض وبهائها كذلك من القى بصره على العالم الاعلى
ونظر الى ذلك اللون الحسن النير واطال نظره اليه افاده ذلك اللون الحسن فيشبه به و
صار كانه هو الحسن والبهاء غير ان اللون هنالك انما هو حسن الصورة ونورها بل
الصورة هي كلها حسن باطنها وظاهرها وذلك ان اللون الحسن ليس هو غير الصورة ولا

بمحمول عليها لكنه لما لم يكن الناظر يراها كلها ظاهرها وباطنها ظن الناظر ان ظاهرها
هو اللون الغير الحسن فقط فاما الذي يتولى تلك الصورة بكمالها ويسلك في كليتها فانه
يرى تلك الصورة الوانا نيرة صافية ساطعة عالية في الحسن والبهاء الا انه حينئذ لا
يرى تلك الصورة رؤية منفصلة داخلا وخارجا لكنه يراها كلها بابصارها معا لنفاذ
بصره فيها ولن يقدر الناظر اذا كان جسمانيا ان ينظر الى تلك الصورة نظرا كليا
في باطنها وظاهرها معا لانه انما ينظر اليها وهو خارج منها لانها واقعة تحت الحس ولذلك
لا يقدر احد جسماني ان ينظر اليها كنه نظرها للعلة التي ذكرنا آنفا فاذا اردت ان تنظر
الى تلك الصور فارجع الى نفسك وكن كانك نفسا بلا جسم ثم انظر الى تلك الصور كانها
شيء واحد لا اختلاف فيها فانك متى فعلت ذلك رأيت الصور بابصارها رؤية عقلية و
امتلأت من حسنها وبهائها وكما انك اذا اردت ان تنظر الى بعض ساده النجوم فانما
يلقي بصرك عليه القاء كليا كانك تنظر الى ظاهره وباطنه فتنظر الى نوره وحسنه بمنظر
عال كذلك فافعل اذا اردت ان تنظر الى تلك الصورة النيرة المضيئة البهية فانك
ان قويت ان تراها رؤية لا نقصان فيها ولا تفضيل قويت ان تنظر الى حسنها و
بهائها فاذا لم يقدر احد ان ينظر الى ذلك الضوء العالي فليلق بصره على ساده النجوم
وليحرص ان يراه رؤية مستقصاة فانه يرى فيه بعض حسن ذلك العالم الاعلى لانه مثال
وضم له فاذا امتلأ من حسن النيرات صار في الحسن والبهاء كانه متحد به ليكونا كانهما
شيء واحد وان بقي على حاله منفردا بذاته ومفصل ذاته عنه لم يكن هو وذلك السيد الا شيئا
واحدا او ذلك انه يكسوه من بهائه وحسنه فيكون كانه هو في البهاء والحسن فاذا كان
كذلك رأى حينئذ هو والسيد من ذلك العالم واحدا وكلما اراد ان يراه قوي عليه من اجل.

الاتحاد مع ذلك السيد ومثواه لسيده فان هو ترك ذلك السيد بعد القائه بصره عليه و
نيله من بهائه وحسنه ورجع الى ذاته افترق ذلك التوحد وصار اثنين على ما كانا عليه قبل
ان يتوحدا غير انه اذا اشتهى الان وصار صافيا نقيا ولم يتدنس بادناس الجسم
قدر ان يرجع الى ذلك السيد الذي فارقه فيتوحد معه دايما غير ان الان ربح من رجوعه
ذلك انه يعلم انه اذا توحد مع السيد وكان كالشيء الواحد لم يخف عليه شيء مما تحته من فساد
العالم السفلي فلذلك اذا القى المرء الفاضل بصره على بعض السادة التي في السماء واطال النظر اليها
امتلا من بهائه وحسنه وصار معه كانه شيء واحد خلف الحس من ورائه ليلا يرجع الى
العالم الاسفل فيفارق ذلك السيد ويعدم ذلك الحس والنظر الى البهاء الاعلى فيلزمه
لذلك لزوما شديدا حتى اذا نظر اليه كان معه كانه شيء واحد ليس هو غيره فان اشتاق
ان ينظر اليه كانه شيء غيره رفضه والقاه عنه بعيدا فينبغي للمرء الفاضل المشتاق الى
النظر الى العالم الاعلى اذ صار مع بعض سادة النجوم ان يكون على الهيئة التي وصفنا وان يحرص
دايما ان يرى العالم الاعلى الذي فوق ذلك السيد الذي هو معه فان روية ذلك العالم
افضل واعلى من روية عالم السماء ويحرص ان يصير فيه فانه ان صار فيه رجع وقد صار
حسنا بهيا ساطع اللون للنور الذي نال من ثمة ولا يقدر احد ان يكون في حيز الحس والكون
من النظر اليه فان اراد ان يصير في العالم العقلي فليراه كانه شيء واحد معه لا غيره فانه ان
فعل ذلك دخل فيه وقبل من انوار ذلك العالم وحسنه وضوئه فيكون هو ايضا نيرا مضيئا حسنا
كانه هو وينبغي ان يعلم ان البصر انما ينال الاشياء التي خارجة منه ولا ينالها حتى يكون
بحيث ما يكون هو هو فيحس حينئذ ويعرفها معرفة صحيحة على كون قوته كذلك المرء العقلي اذا القى
بصره على الاشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو وهو شيئا واحدا الا ان البصر يقع على

خارج

خارج الاشياء والعقل على باطن الاشياء فلذلك يكون توحده معها بوجوه فيكون مع بعضها
اشد واقوى من توحد الحس بالمحسوسات والبصر كلما اطال النظر الى الشيء المحسوس اخرجه الحس
حتى يصيره خارجا من الحس اي لا يحس به شيئا فاما البصر العقلي فيكون خلاف ذلك اعني
انه كلما اطال النظر الى المعقول كان اكثر لمعرفته واجدر ان يكون فعلا وينبغي ان نعلم ان
معرفة الحواس تكون بالشرور وبالآلام اكثر مما تكون بالعلم وذلك انها تدفع عنها الشرور
والآلام الداخلة عليها مثل السقم فاذا فعلت ذلك لم يثبت معرفتها الشدة الوجع
الذي يعرض منه فلذلك لا يعرفه الحس معرفة صحيحة فاما الصحة فانها تكون في الحواس كونا
ملايما له وهو يلتذ بها فلذلك يعرفها الحواس معرفة صحيحة وذلك ان الصحة ترتيب في الجثة
ويثبت معها وتلزمها بانها ملايمة له فيتحد بها فتعرفها الحس كمعرفته لمحسوساته فاما
السقم فغريب من الحس غير ملايم له والاشياء الغريبة البعيدة منها لا يحس بها المعرفة بل
يحس بها بحس الوجع فاما الاشياء الذاتية الملايمة لنا فانا نحس بها بحس المعرفة لا بحس
الوجع فاذا كنا على هذه الحالة عرفنا الاشياء الحسية الذاتية التي فينا معرفة صحيحة بالحس ولا ينال
منها الاشياء العقلية نيلا صحيحا فان كان هذا على ما وصفنا وكان الحس انما يعلم الآثار
الملايمة له ويجهل الآثار الغريبة لما يدخل عليه من الالم وان كانت من جنسه فبالحري ان يجهل
الاشياء العقلية فانها غريبة بعيدة عنا جدا فلذلك اذا اردنا ان نذكر شيئا عقليا
باينا من الهيولى اشتد ذلك علينا وظننا انا لا ندركه ولذلك نفكر وننظر في الامور العقلية
الا ان الاثر العارض من الحس في الحس يقول انا لم ار الشيء العقلي وقد صدق انه لم يره ولا
يرى شيئا من العقليات ابدا فالشيء الذي يكذب بالعقليات هو الحس فانه ان انكر الاشياء
العقلية انكر ذاته ايضا وذلك ان العقل اذا اما صير نفسه حسيا واخرجها من خير المعقول واراد

ان يرى العقليات ببصر الاجسام ولم يمكنه ان ينظر الى العالم العقلي وقد قلنا كيف يقدر ان
يرى الاشياء العقلية وكيف لا يقدر ان يراها وهو انه اذا صير نفسه غير العقلية لم يمكنه
ان يراها واذا صير نفسه منها رآها وعرفها معرفة صحيحة فان قال قايل فاذا راى العقل العالم و
عرفه فما الذى يخبرنا عنه فنقول انه يخبرنا انه راى فعل البارى الاول وهو العالم العقلي الذى هو
علته وان ذلك العالم فيه جميع الاشياء بلا صنع ولا تعب ولا جهد يدخل عليه وانه يلد الاشياء
التى تولدت منه فيمسكها عنده لم يخرج منه وحيل الاشياء التى ولدها غير ان المشترى وحده اول
ظهر خارجا من ذلك العالم وهو صنم لبعض الاشياء التى فى ذلك العالم ولم يخرج المشترى من ذلك
العالم باطلا وانما خرج ليكون به عالم آخر حسن نير واقع تحت الكون لانه صنم ومثال لذلك العالم الحسى وهو
وليس فى الواجب ان يكون مثال حسن او صنم حسن ولا الحسن المحض ولا الجوهر الحسن بموجود دون ذلك لان
الصنم يتشبه بالشى المتقدم الذى هو صنم له ففيه هذا العالم حيوة وجوهر وحسن لانه صنم العالم السماوى
وهو دايم ايضا بالكون ما دام مثاله قايما وذلك ان كل طبيعة هى مثال وصنم لما فوقها ويدوم
ما دام الشى الذى هى صنم له باقيا ولهذه العلة اخطا من قال ان العالم العقلي يفسد ويبيد وذلك ان
مبدعه ثابت قايم لا يبيد ولا يزول فاذا كان مبدع العقل على هذه الحال لم يفرق ولا ينفد العقل
بل يبقى بقاء دايما الا ان يريد مبدعها ان يردها الى الحال الاولى اعنى يبيدها وهذا غير ممكن لانه
انما ابدع المبدع الاول العقل بلا روية وفكر بل بنوع آخر من الابداع وذلك انه ابدعها بانه نور
فما دام ذلك النور مطلا عليها فانها تبقى وتدوم ولا تبيد ولا تنفد والنور الاول الذى هو
ان فقط دايم لم يزل ولا يزال وانما استعملنا هذه الاسماء فى ذلك النور الاول لما اضطررنا
ان نجعلها دلالة وبرهان ونقول ان الانية هو الاول وهو النور الاول نور الانوار وهو نور
لا نهاية له ولا ينفد ولا يزال ينير ويفيض العالم العقلي دايما فلذلك صار العالم العقلي لا ينفد و

لا يبيد ولما صار هذا العالم العقلي دايما صير فرعه هذا العالم واعنى بالفرع العالم السماوى وكان ايضا
سادة ذلك العالم فانه لو لم يكن ملايما لذلك العالم لم يدبر هذا العالم فان ترك طلب النور
الذى فوقه فيشتغل بتدبير هذا العالم لم يتيسر له فصار مدبر العالم العقلي النور الاول ومدبر
العالم السماوى الذى العالم العقلي ويدبر العالم الحسى العالم السماوى وهذه التدابير كلها انما تكون
بالمدبر الاول وهو الذى يمدها بقوة التدبير والسياسة فاما العالم العقلي فيدبره الان
الاول وهو المبدع الاول ويدبر العالم السماوى العالم العقلي لان المبدع الاول عظيم
القوة لا يتناهى غاية فى الحسن فلذلك صار العالم العقلي حسنا وهو الذى انار فى الضياء
حسنا ونورا ثم صارت النفس حسنة غير ان العقل احسن منها لان النفس انما هى صنم
للعقل الا انها اذا القت بصرها على العالم العقلي ازدادت حسنا ونحن مثبتون قولنا وقايلون
ان نفس العالم السماوى حسنة فاليقظة حسنها على الزهرة والزهرة تفيض حسنها على هذا العالم
الحسى الا ممن اين هذا الحسن فانه لا يمكن ان يكون هذا الحسن غير الدم وساير الاخلاط
كما قلنا فيما سلف فالنفس دايمة الحسن ما دامت تلقى بصرها على العقل فانها حينئذ تستفيد منه
الحسن فاذا جارت بصرها عنه نقص نورها وكذلك نحن نكون حسانا ما دمنا نرى انفسنا
ونعرفها ونبقى على طبيعتنا واذا لم نر انفسنا ولم نعرفها وانتقلنا الى الطبيعة الحسية صرنا
قباحا فقد بان وصح من الحجج التى ذكرنا حسن العالم العقلي بقول مستقصى على قدر قوتنا ومبلغ
طاقتنا والحمد لمستحق الحمد تم الميمر الثامن بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر التاسع

فى النفس الناطقة وانها لا تموت انا نريد ان نعلم هل الانسان باسره كله واقع تحت الفساد
والفناء ام بعضه يبيد ويفنى ويفسد وبعضه يبقى ويدوم وهذا البعض هو هو
فمن اراد ان يعلم ذلك علما صحيحا فليفحص فحصا طبيعيا كما يحق ويصلح فنقول ان

الانسان ليس هو شيئاً مبسوطاً ساذجاً لكنه مركب من نفس وجسم والنفس غير الجسم و
الجسم اما ان يكون بمنزلة آلة النفس واما ان يكون متصلا بها بنوع آخر من الانواع
غير انه باي نوع الاتصال كان فانه ينقسم الانسان بقسمين وهو نفس وجسم ولكل
واحد من هذين القسمين طبيعة غير طبيعة الآخر والجسم مركب غير مبسوط والمركب
قد ينحل ويتفرق الى الاشياء التي تركب منها فالجسم اذا يتفرق وينحل ولا يبقى وقد
يشهد العيان بذلك وذلك لان البصر يرى كيف يذبل الجسم وينحل ويفسد بانواع كثيرة
من الفساد ويرى كيف يفسد بعض الاجسام بعضا وكيف يستحيل بعضها الى بعض
وكيف يغير بعضها بعضا ولا سيما اذا لم يكن النفس الشريفة الكريمة الحية موجودة
فيها اعني في الاجسام وذلك انه اذا بقي الجرم وحيدا او ليست فيه النفس الشريفة
لم يقدر على البقاء ولا ان يكون واحدا متصلا لانه ينحل ويتفرق في الصورة والهيولى
وانما يتفرق فيهما لانه منهما ركب وانما ينحل الجسم ويتفرق ولا يبقى متصلا على حالة
واحدة لمفارقة النفس لان النفس هي التي تلزم الجسد لئلا ينحل ويتفرق وانما
صارت تلزمه لانها هي التي ركبته من هيولى وصورة فاذا فارقته لم يلبث ان
يتفرق الى الاشياء التي منها ركب ونقول ان الاجسام عظيم بها اجسام من اجل
ذلك انقسمت وتركبت وتجزت اجزاء صغارا وهذا نوع من انواع فساده فان
كان هذا على ما وصفنا وكان الجسم جزءا من اجزاء الانسان وكان واقعا تحت الفساد
فلا محالة ان الانسان كله باسره ليس بواقع تحت الفساد فلا محالة ان الآخر جزء
من اجزائه فقط والجزء الواقع تحت الفساد هو الآلة وانما صارت الآلة تفسد و
لا تبقى لان الآلة انما يراد لحاجة ما والحاجة انما تكون زمانا ما ومن طبيعة الآلة ان تفسد

ولا تبقى

ولا تبقى وذلك لان صاحب الحاجة التي تستعمل لحاجة ما اذا فرغ من حاجته التي من اجلها
استعمل الآلة رفض الآلة وتركها فاذا رفضها ولم يتفقدها فسدت ولم تبق
على حالتها فاما النفس فانها ثابتة قائمة على حالة واحدة لا تفسد ولا تبيد
وبها صار الانسان هو ما هو وهو الشيء الحق الذي لا كذب فيه اذا اضيف الى الجسم
وحاجة النفس الى الجسم كحاجة الصورة الى الهيولى وكحاجة الصانع الى الادات
فالانسان اذا هو النفس لانه بالنفس يكون هو ما هو وبها صار ثابتا دائما وبالجسم
صار فانيا فاسدا وذلك لان كل جرم مركب وكل مركب واقع تحت الانحلال
والفساد وكل جسم اذا انحل واقع تحت الفساد فان قال قائل فان النفس واقعة
تحت الفساد ايضا لانها جسم من الاجسام غير انها جسم لطيف رقيق قلنا انه ينبغي
ان نفحص عن ذلك ونعلم هل النفس جسم او ليست بجسم فنقول ان كانت النفس
جسما من الاجسام فلا محالة انها تتفرق وتنحل فالى اي الاشياء تنحل فان كان
ذلك مما ينبغي ان نعلمه فنقول ان كانت الحيوة حاضرة للنفس اضطرارا لا تفارقها
ولا تباينها وكانت النفس جسما فلا محالة ان لكل جسم من الاجسام حيوة لا
تفارقه بان يكون دائما معه فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان كانت النفس
جسما وكان الجسم مركبا فانه لا يخلو من ان يكون النفس مركبة اما من جرمين واما من
اجرام كثيرة وان يكون لكل جرم منها حيوة غريزية ولا حيوة لبعضها واما ان
لا يكون لشيء منها حيوة غريزية البتة فان كان لجسم منها حيوة غريزية فذلك الجسم هو
النفس حقا فيسئل عن ذلك الجسم ايضا فنقول هل هو مركب من اجسام كثيرة و
نصفه بالصفة التي وصفناه بها آنفا وهذا الى ما لا نهاية له وما لا نهاية له فليس

معلوم معلوم فان قال قايل ان النفس جسم مركب في الاجسام الاولى المبسوطة التي
ليس من ورائها جسم آخر فلا يلزمنا ان نقول ان الاجسام مركبة من اجسام وتلك
الاجسام من اجسام اخر وهذا الى ما لا نهاية له لانا قد جعلنا الاجسام الاولى التي ليس من
ورائها اجسام اخر قلنا ان كانت النفس جسما ما وذلك الجسم مركب من الاجسام
الاولى والاجسام الاولى ذات حيوة دائمة غير مفارقة فان الاجسام من حيوة دائمة
غير مفارقة فانه لا يستطيع قايل ان يقول انه النار او الهواء او الارض او الماء لان
هذه ليست ذوات انفس قلنا ان الميت الاجسام المبسوطة ذوات النفس حيوة فالحيوة
في تلك الانفس عرض وليست بغريزية وذلك انها لو كانت غريزية فيها لما استحالت
ولا تغيرت كما ان الاجرام السماوية لا تتغير ولا تستحيل لانها ذوات انفس حية
ليست بمستفادة من شيء آخر بل هي التي تفيد ساير الاجسام الحيوة فنقول انها ليس من وراء
الاجرام المبسوطة اسطقسات هي الاجرام القصوى قلنا انه وان كان ذكروا
ان من وراء هذه الاجرام المبسوطة اجرام آخر اشد منها انبساطا وهي اسطقسات
هذه الاجرام فانهم لم يذكروا انها ذوات انفس ولا ان لها حيوة فان كانت
الاجرام الاول المبسوطة لا نفس لها ولا حيوة فكيف يمكن ان يكون الجرم
المركب منها ذا نفس وحيوة وهذا ممتنع محال فحينئذ ان يكون الاجرام التي لا نفس
لها ولا حيوة اذا اجتمعت واختلطت حدثت منها حيوة كما يحدث من العقل الاشياء
العقلية فان قال قايل ان الاجرام الاول المبسوطة ليست بذوات انفس ولا حيوة
انما يكون ذوات انفس وحيوة اذا امتزج بعضها ببعض ونفذ بعضها في بعض فنقول
ان كان المزاج هو علة ان يكون بها الاجسام ذوات انفس وحيوة فلا محالة ان

للمزاج

للمزاج علة ما وهي التي يمزج بعض الاجرام ببعض وتنفذ قوة بعضها في بعض فان كان امتزاج
الاجرام بعضها ببعض علة لتقييد الاجرام ذوات النفس وحيوة لما ابقى جرم ذو نفس الا الاجرام
المركبة فقط وليس ذلك كذلك بل الاجرام المبسوطة كلها ذوات النفس وحيوة وليس يوجد
جرم من الاجرام في العالم مركبا كان او مبسوطا الا وهو ذو نفس وحيوة وانما صار ذلك
كذلك لان الكلمة الفاعلة النفسانية هي مصورة هيولى الاجرام ولما صارت الهيولى تقبل منها
الجسم والدليل على انه لا يكون كلمة فعالة في هذا العالم الا من تلقاء النفس وذلك ان النفس
لما صورت الهيولى واحدثت منها الاجرام المبسوطة افادتها كلمة فعالة طبيعية والكلمة
الطبيعية الفاعلة انما هي من قبل النفس وليس جرم من الاجرام مبسوطا كان او مركبا الا وفيه
كلمة فعالة فليس اذا جرم من الاجرام مبسوطا كان او مركبا الا وهو ذو نفس وحيوة فان قال
قايل ليس الامر كذلك وليست الاجرام المبسوطة ذوات النفس ولا حيوة بل الاجرام
التي لا نفس لها بعضها الى بعض اذا اتصلت واتحدت حدثت من اتصالها واتحادها
النفس قلنا هذا باطل غير ممكن وذلك لان الاجرام التي لا نفس لها على حال واحدة وانها
اجزاء ليس منها جرم يحس بالاثار ولا يقبلها فان كانت هذه الاجرام لا تحس بالاثار
ولا يقبلها فكيف يمكن ان يتصل بعضها ببعض او يتحد والاتحاد والاتصال لزوم الاثار
الواقعة على البشر المتصل ويحس الاثار الواقعة على البشر المنفصل ويحس الاثار الواقعة
على الجسم ونقول انه لا يحدث من اتصال الاجرام التي لا تجري حتى البتة فكيف يمكن ان
تحدث النفس من اتصال الاجرام واجتماعها هذا امر ممتنع ونقول ان الجسم المبسوط مركب من
هيولى وصورة ولا يمكن لقايل ان يقول ان الجرم ذو نفس من قبل الهيولى لان الهيولى لا كيفية
لها وانما يكون الجرم ذا نفس وحيوة من تلقاء الصورة لان الجرم بالنفس يكمل نطقه ويمتزج

ذ واللطف والشرح من خير النفس لانه لابد للطف من ان يكون لطف فان كان هذا هكذا لما يسالنا
ما هذه الصورة فان قالوا انها جوهر ما قلنا انكم دللتمونا على احد جزئي المركب ولم تدلونا
على المركب كله باسره فيكون احدى جزئي الجسم هو النفس فيبطل حينئذ قولكم ان اتصال
الاجرام انما هو علة لحيوة الاجرام واجتماع بعضها الى بعض فان قالوا ان الصورة انما
هي اثر الهيولى وليس لجوهر من هذا الاثر حدثت النفس والحيوة في الهيولى قلنا باطل قولكم و
ذلك ان الهيولى ليس تقدر ان تصور نفسها ولا ان تحدث النفس في ذاتها فان كانت
الهيولى لا تصور نفسها ولا تحدث النفس في ذاتها فلا محالة ان الذي يصور الهيولى آخر غيرها
وهي التي جعلتها ذات حية ونفس وحيوة وجعل ساير الاجرام ايضا وهي شيء خارج من كل طبيعة
جرمية هيولانية ونقول انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قايما مبسوطا كان او
مركبا اذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه وذلك لان من طبيعة الجرم السيلان
والفناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حيوة له لبادت الاشياء وهلكت وكذلك
ايضا لو كان بعض الاجرام هو النفس كانت النفس جرمية كما ظن اناس لنالها ما نال ساير الاجسام
التي لا نفس لها ولا حيوة لان الاجرام كلها بانها اجرام انما هي من هيولى واحد فان كانت
الاجرام الهيولانية وكانت النفس جرما من الاجرام فلا محالة ان الاجرام والانفس تنتقض وتنحل
وتصير الى الهيولى لان هيولى الاجرام كلها واحد منها تركبت واليها تنحل فان كان هذا
هكذا وكانت النفس جرما وفي حيز الاجرام كانت منتقضة سيالة لا محالة لانها تسيل سيلان
الاجرام وتنتقض الى الهيولى فاذا انتقضت الاجرام كلها وقف الكون لانه تصير الاشياء
كلها الى الهيولى فاذا ردت الاشياء كلها الى الهيولى ولم يكن للهيولى مصور يصورها ويهيؤها
بطل الكون فاذا بطل الكون بطل هذا العالم ايضا اذا كان جرميا محضا وهذا محال لا

يبطل

يبطل العالم باسره البطلان كله فان قال قايل انا نجعل العالم باسره جرما فقط لكن
نجعله ذا نفس وحيوة بالاسم فقط قلنا اما الاسم فلا عبرة فاما المعنى فانكم قد نفيتم
عنه النفس والحيوة وذلك انكم جعلتم النفس من حيز الاجرام فان كانت النفس
جرما ما وكان كل جرم منتقضا سيالا واقعا تحت الفساد فلا محالة ان النفس تنتقض
وتنحل وتفسد ايضا فيكون الكلام كله واقعا تحت الفساد وهذا محال كما بينا ذلك مرارا
فكيف يمكن ان يكون النفس جرما لطيفا وكل جرم سيال غليظا كان ام لطيفا كالهواء و
الريح فانه لا يكون جرم من الاجرام الطف وارق منهما وليس في الاجرام المبسوطة والمركبة
جرم هو اكثر سيلانا منهما ولا اسرع انتقاضا وليس ينبغي للنفس ان يكون على هذه
الحال وان كانت ارذل وادنى من الاجرام الغليظة الجافية وليست كذلك بل النفس
افضل واشرف من كل جرم غليظا كان ام لطيفا كشرف العلة وفضلها على معلولها و
نقول ان كل جرم غليظا كان ام لطيفا فانه ليس فعله لوحدانيته ولا اتصاله بل النفس هي علة
اتصال الجرم ووحدانيته لان الوحدانية مستفادة في الجرم من النفس وكيف يمكن ان يكون
الجرم علة وحدانيته ومن شانه التقطع والتفرق فلولا ان النفس تلزمه لتفرق ولم
تثبت على حالة واحدة البتة فكيف يمكن ان يكون الهواء والريح نفسانيين وهما سيالان
ينقشعان ويتفرقان سريعا والذي لا يقوى على لزوم نفسه وضبطها فبالحرى ان لا يقوى
على لزوم غيره فكيف يمكن ان يكون الهواء نفس هذا العالم وروحه وهو محتاج الى الطف وشرح
ونقول ان اجرام العالم لا يجري بالبخت والاتفاق بل انما يجري بكلمة نفسانية عقلية بعناية الحزم والتدبير
فان كان هذا هكذا قلنا ان النفس العقلية هي القيمة على هذا العالم والاشياء الجرمية انما
هي بمنزلة جزء لها وهي التي تلزم هذا العالم بالهيئة التي عليها كما يلزم اجرام الحيوان فانها

فانها ما دامت النفس فيها فهي باقية ثابتة فاذا فارقتها لم تلبث ولم تبق بل تفسد و تهلك
فكذلك العالم كله ما دامت النفس فيه باق دايم فان فارقته هلك ولم تبق على حاله
البتة وقد تشهد لنا على ذلك الحرميون لان الحق يضطرهم الى الاقرار بذلك وتضطرهم
الاشياء الى ان يعلموا انه ينبغي ان يكون قبل الاجرام كلها المبسوطة والمركبة شيء آخر
وهو النفس غير انهم خالفوا الحق بان جعلوا النفس ريحا روحانية ونارا روحانية وانما
وصفوا النفس بهذه الصفة لانهم راوا انه ليس يمكن ان تكون القوة الشريفة الكريمة الا
النار او الريح وظنوا انه لا بد للنفس من ان يكون لها مكان تثبت فيه فلما ظنوا ذلك جعلوا
مكانها الريح والنار لانهما ارق والطف من ساير الاجرام وقد كان من الصواب ان يقولوا
ان الاجرام هي التي تحرص على طلب المكان فيه ويثبت في قوى النفس والنفس هي مكان الاجرام بها
وفيها ثباتها ودوامها لا الاجرام مكان النفس لان النفس علة والجرم معلول والعلة قد تكون
بنفسها ولا تحتاج في ثباتها ودوامها الى المعلول والمعلول يحتاج الى العلة لانه لا ثبات له و
لا قوام الا بها اي بالعلة ونقول انهم اذا سئلوا عن النفس قالوا انها جرم ثم وردت
عليهم المسايل التي لا ملجا لهم منها لم يقدروا على ان يثبتوا انها من الاجرام المعروفة التجاوا
حينئذ الى الشيء المجهول الذي قد انكروا فيه القول وكرروه فاضطروا الى ان يجعلوا جرما غير
هذه الاجرام المعروفة الا انه بزعمهم جرم قوي فعال سموه روحا فيرد عليهم ونقول انا قد
نجد ارواحا كثيرة لا انفس لها فان كان هذا هكذا فكيف يمكن ان تكون النفس روحا من الارواح
لما لا انفس لها فان قالوا ان الروح التي هيئته ما هي النفس سالناهم عن هذه الهيئة ما هي فانه لا
يخلو من ان تكون الهيئة هي الروح بعينها واما ان تكون كيفية فيه فان كانت هي الروح نرجع قولنا
الاول انا قد نجد ارواحا ليست بذات انفس وان كانت الهيئة كيفية الروح كان الروح مركبا

غير مبسوط فلا يكون بينها وبين الاجرام فرق البتة ونقول ان الهيئة محمولة والمحمول فرع واحد
من الاشياء المحمولة وليست بحاملة فان كانت الهيئة محمولة والمحمول لا يخلو انما يكون في
حامل والحامل جرم فان كان هذا هكذا وكانت الهيئة لا تخلو لها وكانت الروح جرمية
كانت النفس مركبة من جرم من الاجرام لا غليظا ولا لطيفا وتحقيق ذلك ما نحن ذاكرون
وذلك لان كل جرم اما ان يكون حارا او باردا او اما ان يكون جاسيا او لينا واما ان
يكون رطبا او يابسا واما ان يكون اسود او ابيض واما ان يكون في بعض ساير الكيفيات الشبيهة
بالكيفيات التي ذكرنا فان كان الجسم حارا فقط سخن وان كان باردا برد وان كان
خفيفا خفف وان كان ثقيلا ثقل وان كان اسود سود وان كان ابيض بيض وليس
من شان البارد ان يسخن ولا من شان الحار ان يبرد فان كان الاجرام كلها على
هذه الحال ولم يفعل الجرم بما فيه الا فعلا واحدا فقط ثم وجدنا شيئا آخر يفعل افاعيل
كثيرة علمنا ان جوهر هذا الشيء غير جوهر الاجرام وانه خارج من كل جوهر جرمي لا يرد ذلك
احد ولا ينكره **باب النوادر** ونقول ان من الدليل على النفس وانها
تكون في هذا العالم ببعض قواها وتكون في العالم العقلي بساير قواها العدل والصلاح وساير
الفضايل وذلك ان النفس اذا فكرت في العدل والصلاح ثم بحثت عن الشيء هل هو
عدل ام صلاح ام ليس ذلك كذلك فلا محالة ان في العقل من العدل والصلاح ما فيه
تفكر النفس وعنه تفحص والا فقد فكرت النفس في شيء ليس بموجود وبحثت عنه فان
كان هذا هكذا قلنا ان العدل والصلاح وساير الفضايل موجودة فكرت النفس فيها
او لم تفكر وانما هي في العقل موجودة بنوع اعلى واشرف وارفع مما في النفس وذلك
ان العقل هو الذي يفيد النفس العقل والصلاح وساير الفضايل وليست الفضايل

في النفس المفكرة دايما اذ لو كانت موجودة فيها دايما لما فكرت فيها وذلك ان النفس اذا
القت بصرها على العقل فانما تنال منه من انواع الفضايل بقدر القائها بصرها عليه فاذا
ادامت النظر الى العقل استفادت منه الفضايل الشريفة وان اعلمت وانقادت الى
الحس واشتغلت لم تفض عليها العقل شيا من الفضايل وصارت كبعض الاشيا الحسية
الدنية فاذا فكرت في بعض الفضايل واشتاقت الى اقتباسه نظرت الى العقل ففاض
عليها العقل عند ذلك الفضيلة واما العقل فان الفضايل فيه جميعا دايما لا حينا موجودة
وحينا غير موجودة بل فيه ابدا وان كانت دايمة فانها فيه مستفادة من اجل ان
العقل انما يفيدها من العلة الاولى وانما صارت الفضايل في العقل دايما لان العقل لا
يفتر عن النظر الى العلة الاولى ولا يشغله عن ذلك شاغل والفضايل فيه دايمة غير
منقشة غاية الاتقان وهي صواب لا خطا فيها لانها تصير فيه من العلة الاولى بتوسط
والعقل لم فيها بحسب ما يرد عليه من العلو واما العلة الاولى فان الفضايل فيها من غير
علة لانها بمنزلة الوعا للفضايل لكنها انما هي الفضايل كلها غير ان الفضايل تنبع
منها من غير ان تنقسم ولا تتحرك ولا تسكن في مكان ما بل هي ثابتة تنبجس منها الاثبات و
الفضايل بغير نهاية من غير حركة مكانية ولا سكون مكاني واذا انبجست منها الاثبات فانها
موجودة في كل الاثبات على نحو قوة الاتية وذلك ان العقل يقبلها اكثر من قبول النفس
والنفس تقبلها اكثر من قبول الاجرام السماوية والاجرام السماوية تقبلها اكثر من
قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد وذلك ان المعلول كلما كان ابعد عن العلة
الاولى وكانت المتوسطات اكثر كان من العلة الاولى اقل قبولا والعلة الاولى واقفة
ساكنة في ذاتها وليست في دهر ولا زمان ولا في مكان بل الدهر والزمان والمكان وسائر.

الاشيا

الآنية

الاشياء انما قوامها وثباتها بها وكما ان المركز ثابت قايم في ذاته والخطوط الخارجة
من المركز الى محيط الدايرة كلها انما تثبت وتقوم فيه وكل نقطة او خط في الدايرة
او سطح فانما قوامه وثباته بالمركز فكذلك الاشياء العقلية والحسية ونحن ايضا قوامنا
وثباتنا بالفاعل الاول به نتعلق وعليه اشتياقنا واليه نميل ونرجع وان نايتنا عنه
وبعدنا فانما مصيرنا اليه ومرجعنا كمصير خطوط الدايرة الى المركز وان تباعدت وتباينت
فان قال قايل فما بالنا اذا كنا من تلك العلة الاولى مبدعة الاشيا كلها وفينا
من تلقاء النفس فضايل كثيرة لا نحس بالعلة الاولى ولا بالعقل ولا بالنفس ولا
بالفضايل الكريمة الشريفة ولا نستعملها لكنا نجهلها جهل دهرنا ومن الناس من
يجهلها وينكرها دهره كله واذا سمع احد الكلم بها ظن انها خرافات لا حقيقة لها
ولا يستعمل دهره كله شيا من الفضايل الشريفة الكريمة قلنا انما جهلنا هذه الاشيا
لانا صرنا نحس الحس لا نعرف غير الخسيس ولا نريد الا اياه وانا اذا طلبنا افادة
علم فانما نريد ان نستفيده من الحس وذلك انا نقول انا راينا الاشيا هكذا
ولا نريد مفارقة الروية ومنها نريد استفادة ما نرى وما لا نرى ونظن ان
الاشيا كلها ترى وليس منها شي الا وهو واقع تحت البصر فهذا وشبهه صيرنا
لا ان نجهل النفس والعقل والعلة الاولى وان التمسنا منها نظرا انه نال معرفتنا
فانما يضيفها الحس والى الاجسام فنجسم النفس والعقل والعلة الاولى والجسم انما
هو معلول معلول المعلول والفضايل موجودة في النفس والنفس موجودة في العقل و
العقل موجودة في الانية الاولى بنوع علية وليست النفس جسما بل هي علة الجسم ولا
العقل ايضا جسم ولا الانية الاولى جسم وقد اقر بذلك افاضل الاولين واحتجوا بحجج

مرضية مقنعة والدليل على ذلك ان النفس ليست بحس فضايلها وانها ليست باجسام ولا
واقعة تحت الحس وكيف يمكن احسابها ونحن لا نقوى ان نحسها اذا كنا نميل الى
الحس والدليل على انا اذا كنا نميل الى الحس لم نقو على ان نحس بالنفس ولا بفضايلها
بعينها وذلك انا ربما فكرنا في شي فحضرنا بعض الاصدقاء فلا نراه لانا قد ملنا الى
النفس باسرنا ونسينا الحس وكذلك اذا ملنا الى الحس باسرنا لم نحس بالنفس ولا بفضايلها
وانما نحس بالشي اذا ما احسه الحاس فاداه الى النفس فادته النفس الى العقل وان
لم نحس بذلك الشي وان نظر اليه الناظر طويلا وكذلك قوة النفس ايضا لا نحس الا
ان يوديه النفس الى العقل ثم يرده العقل الى النفس وهو مشتد لقاوة منه بديا ثم
تؤديه النفس الى الحس فيحس بها الحس على نحو قوته فالحس اذا احس شيا انما
يؤديه الى النفس وتؤديه النفس الى العقل فكذلك النفس اذا احست شيا ادته الى العقل
اولا ثم يرده العقل الى النفس ثم تؤديه النفس الى الحس غير ان العقل يعرف الشي معرفة اعلى
واوضح من معرفة النفس والنفس تعرف الشي معرفة دنية ليست بصحيحة ونقول ان من اراد
ان يحس النفس والعقل والانية الاولى التي هي علة العقل والنفس وساير الاشياء فانه
لا بد للحاس ان يغفل افاعيلها بل يرجع الى ذاته ويقوم في باطنها ويلبث هناك
زمانا طويلا ويغفل ساير شغله هناك وان تباعد عن البصر وساير الحواس انها انما تفعل
افاعيلها خارجها لا داخلها فليحرص ان يسكنها فاذا سكنت الحواس ورجعت
الى ذاته ونظر في داخله قوي على ان يحس ما لا يقوى عليها الحواس ولا على نيله ولكن
بمنزلة من اراد ان يسمع صوتا لذيذا مطربا فينصت لذلك الصوت ولم يشغل
سمعه بشي من الاصوات غيره فانه حينئذ على استماع ذلك الصوت ويحبه حبا صحيحا

وكذلك

وكذلك كل من له حس من الحواس اذا اراد ان يحس ببعض محسوساته حسا صحيحا رفض
ساير محسوساته واقبل على ذلك المحسوس وحده فيعرفه معرفة صحيحة وكذلك ينبغي ان
يفعل من اراد ان يحس النفس والعقل والانية الاولى ان يرفع ويرفض السمع الحسي الظاهر
ويستعمل السمع العقلي الداخل فيه فانه حينئذ يسمع النغمات العالية الصافية النقية الحسنة البهية
المطربة التي لا يمل بها سامع وكلما سمعها ازداد شهوة وطربا ويعلم ان النغمات الجرمية الحسنة
انما هي اصنام ورسوم لتلك النغمات فاذا احس بتلك الانيات الشريفة العالية
وسمع تلك النغمات على نحو قوته واستطاعته تم سروره وكمل حبوره تم الميمر التاسع

بسم الله الرحمن الرحيم **الميمر العاشر** في العلة الاولى والاشياء التي ابتدعت
منه الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس كشي من الاشياء بل هو بدو الشي وليس هو
الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شي من الاشياء وذلك ان الاشياء
كلها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها فان قال قايل كيف يمكن
ان تكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات
قلت لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شي من الاشياء فلما كان واحدا محضا انبجست منه
الاشياء كلها وذلك انه لما لم يكن شيا من الاشياء رايت الاشياء كلها منه غير
انه وان كانت الاشياء كلها انما انبجست منه فان الهوية الاولى اعني به هوية العقل
هي التي انبجست منه اولا بغير وسط ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التي في العالم
الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي واقول ان الواحد المحض هو
فوق التمام والكمال واما العالم الحسي فناقص لانه مبتدع من الشي التام وهو
العقل وانما صار العقل تاما كاملا لانه مبتدع من الواحد الحق الذي هو فوق التمام ولم يكن يمكن

ان يبدع الشي الذي فوق التمام الشي الناقص بلا توسط ولا يمكن للشي التام ان يبدع
تاما مثله لان الابداع نقصان المبدع يعني ان المبدع لا يكون في درجة المبدع بل يكون دونه
والدليل على ان الواحد المحض تام وفوق التمام انه لا حاجة به الى شي من الاشياء و
لا يطلب افادة شي ولشدة تمامه وافراطه حدث منه شي آخر لان الشي الذي هو
فوق التمام لا يمكن الا ان يكون محدثا من غير ان يكون الشي والا لم يكن فوق التمام و
ذلك انه ان كان الشي التام الذي لا يمكن ان يكون شي من الاشياء المحدثة اقوى منه
ولا ابهى ولا اعلى وذلك ان الواحد الحق الذي هو فوق التمام لما ابدع الشي التام
التفت ذلك التام الى مبدعه والقى بصره عليه امتلا منه نورا وبهاء فصار عقلا
اما الواحد الحق فانه ابتدع هوية العقل لشدة سكونه ولما نظرت تلك الهوية الى الواحد
الحق لتصور العقل وذلك انها لما ابتدعت الهوية من الواحد الحق وقفت والقت
بصرها على الواحد ليراه فصارت حينئذ عقلا فلما صارت الهوية الاولى المبتدعة
عقلا صارت تحكي افاعيل الواحد الحق ولانها القت بصرها عليه ورأته على قدر قوتها
وصارت عقلا افاض عليها الواحد الحق قوى كثيرة عظيمة فلما صار العقل ذا قوة عظيمة
ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبها بالواحد الحق وذلك ان العقل ابدعه الواحد
الحق وهو ساكن فكذلك ابدع العقل النفس وهو ساكن ايضا لا يتحرك غير ان الواحد
الحق ابدع هوية العقل وابدع العقل صورة النفس في الهوية التي ابتدعت من الحق الواحد
بتوسط هوية العقل واما النفس فلما كانت معلولا من معلول لم يقو على ان يفعل فعلها بغير
حركة وهي ساكنة بل فعلته بحركة وابدعت صنما دائرا وانما سمي فعلها صنما لانه فعل دائر
غير ثابت ولا باق لانه كان بحركة والحركة لا تاتي بالشي الثابت الباقي بل انما

تاتي بالشي الدائر وانما كان فعلها اكرم منها اذا كان المفعول ثابتا قايما والفاعل داثرا
بائدا اعني الحركة وهذا قبيح جدا واذا ارادت النفس ان تفعل شيئا نظرت الى الشي الذي
منه كان بدوها واذا نظرت امتلأت قوة ونورا وتحركت حركة اخرى غير الحركة
التي تحركت تلقاء علتها وذلك انها اذا ارادت ان تؤثر صنما تحركت سفلا فتبتدع
صنما هو الحس والطبيعة التي في الاجرام المبسوطة والنبات والحيوان وكل جوهر وليس جوهر
النفس يفارق الجوهر الذي قبله بل هو متعلق به وذلك ان النفس سلكت الى ان تبلغ
النبات وتصير فيه فانما صارت فيه لانها لما ارادت ان تؤثر آثارها سلكت
سفلا حتى ابدعت بسلوكها وشوقها الى الشي الدني الخسيس شخصا وذلك ان النفس لما
كانت في العقل وكانت اليه شاخصة لم تكن مفارقة له فلما غفلت وكل عنه بصرها خلقته
وسلكت سفلا في اول الاشياء المبتدعة الحسية الى ان بلغت آخرها واثرت الآثار
الحسية غير انها وان كانت حسية فانها قبيحة خسيسة اذا هي قيست الى الاشياء التي
الكاينة في العالم العقلي وانما اثرت النفس هذه الآثار عند شوقها الى الشي الاخس الادون
فلما اشتاقت اليه اثرت فيه وصارت عند الحس احسن من كل حسن وانما صارت
الاشياء الجزئية حسية عند الحس لان الحس من جنسها والشبه يفرح بشبهه ويلتذ به واما
عند الاشياء العالية العقلية فانها قبيحة خسيسة جدا ونقول ان النفس لما اثرت الطبيعة
والحس وساير الاشياء التي من جنسها ورتبت كل واحد منها في مرتبته لا غيرها غير انه وان
كانت الاشياء الحسية الطبيعية ذات شرح وترتيب فان شرحها غير شرح الاشياء
العالية العقلية وترتيبها غير ذلك الترتيب وذلك ان شرح الاشياء الطبيعية الحسية
دون ووقع تحت الخطاء وشرح الاشياء العالية شريف كريم لا يمكن ان يقع تحت الخطاء

لانه صواب ابدا وانما صار يشرح الاشياء العالية صوابا لانه يشرح من العلة الاولى وصار يشرح
الاشياء السفلية واقعا تحت الخطاء لانه يشرح ابدع من الشيء المعلول اي من النفس والنفس التي
في النبات كانت كانها جزء من اجزاء النبات غير انها يكون جزءا ادنى من ساير اجزاء
النفس واجهل جزءا لانها انها سلكت سفلا الى ان صارت في ابدان الدنية الخسيسة و
اذا كانت النفس في البشر البهيمي فانها يكون ايضا جزءا من اجزائها الا انها يكون جزءا افضل من
اجزاء النفس النباتي واكرم وهو الحس واذا صارت النفس في الانسان كانت افضل اجزاء
النفس واكرمها لانها يكون حينئذ متحركة حساسة ذات عقل وتميز وذلك لان حركتها يكون
حينئذ من حيز العقل اعني ان حركة النفس وحسها يكون بان يعقل ويعرف واذا كانت
النفس في النبات كانت قوة التي يكون في النبات نابتا في اصل النبات والدليل على ذلك
انك اذا قطعت غصنا من اغصان النبات التي في راس الشجرة او وسطها لم يجف الشجرة
وان قطعت اصلها جفت فان قال قايل ان كانت قوة النفس يفارق الشجرة بعد قطع
اصلها فاين تذهب تلك القوة او تلك النفس قلنا تصير الى المكان الذي لم يفارقه وهو
العالم العقلي وكذلك اذا فسد النفس البهيمي سلك النفس التي كانت منها الى ان تاتي
العالم العقلي وانما تاتي ذلك العالم لان ذلك العالم هو مكان النفس وهو العقل والعقل لا
يفارقه والعقل ليس في مكان فالنفس اذا ليست في مكان فان لم يكن في مكان فهي لا محالة في العلو
والسفل في الكل من غير ان ينقسم ويتجزى بتجزي الكل فالنفس اذا في كل مكان وليست في مكان
ونقول ان النفس اذا سلكت من السفل علوا ولم تبلغ الى العالم الاعلى بلوغا تاما ووقفت
بين العالمين كانت من الاشياء العقلية والحسية وصارت متوسطة بين العالمين اي بين العقل و
بين الحس والطبيعة غير انها اذا ارادت ان تسلك علوا سلكت باهون سعي ولم يشتد

ذلك عليها بخلاف ما اذا كانت في العالم السفلي ثم ارادت الصعود الى العالم العقلي فان
ذلك مما يشتد عليها واعلم ان العقل والنفس وساير الاشياء العقلية من المبدع
الاول لا يفنى ولا يبيد ولا يدثر من اجل انها ابتدعت من العلة الاولى بغير وسط
والطبيعة والحس وساير الاشياء الطبيعية داثرة واقعة تحت الفساد لانها آثار
من علل علوية اي من العقل بتوسط النفس غير ان من الاشياء الطبيعية ما بقاؤه اكثر
من بقاء غيره وهو اكثر ديمومة وانما يكون ذلك على قدر بعد الشيء من علته وقربه وعلى قدر
كثرة العلل فيه وقلتها وذلك ان الشيء اذا كانت علله قليلة كان بقاؤه اكثر وان
كانت علله كثيرة كان اقل بقاء وينبغي ان يعلم ان الاشياء الطبيعية متعلق بعضها
ببعض واذا فسد بعضها صار الى صاحبه علوا الى ان ياتي الاجرام السماوية ثم النفس ثم
العقل فالاشياء كلها ثابتة في العقل والعقل ثابت في العلة الاولى والعلة الاولى
بدو لجميع الاشياء ومنتهاها ومنه يتبدع واليه مرجعها كما قلنا ذلك مرارا **باب**

النوادر ونقول ان في العقل الاول جميع الاشياء وذلك لان الفاعل الاول اول فعل
فعله وهو العقل فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي يلايم تلك الصورة
وانما فعل الصورة وحالاتها معا لا شيئا فشيئا بل كلها معا وفي دفعة واحدة وذلك
انه ابدع الانسان العقلي وفيه جميع صفاته الملايمة ولم يبدع بعض صفاته اولا وبعضها
آخرا كما يكون في الانسان الحسي لكنه ابدعها كلها معا في دفعة واحدة فان كان هذا هكذا
قلنا ان الاشياء التي في الانسان كلها بهيئة قد كانت اولا لم تزد فيه صفة لم يكن البتة و
الانسان في العالم الاعلى تام كامل وكل ما وصف لم يزل فيه فان قال قايل ليس صفات
الانسان الاعلى كلها فيه بل هو قابل الصفات اخرى يكون بها تاما قلنا فهو اذن في

الطبيعة

تحت الكون والفساد وانما صارت تقبل الزيادة والنقصان لان فاعلها ناقص وهو
وذلك ان الطبيعة لا تبدع صفات الاشياء كلها معا فلذلك تقبل الاشياء الطبيعية
الزيادة والنقصان واما الاشياء التي في العالم الاعلى فانها لا تقبل الزيادة والنقصان
لان مبدعها تام كامل وانما ابدع ذاتها وصفاتها معا في دفعة واحدة فصارت لذلك تامة كاملة
فان كانت تامة كاملة فهي اذن على حالة واحدة دائمة وهي الاشياء كلها بالمعنى الذي ذكر
آنفا وذلك انه لا يذكر صفة من صفات صورة من تلك الصور الا وانت تجدها فيه
ونقول كل شيء واقع تحت الكون والفساد اما ان يكون من فاعل غير مردود واما ان يكون
من فاعل لا يفعل الشيء وصفاته دفعة واحدة لكنه يفعل الشيء بعد الشيء فبذلك صار الشيء
الطبيعي الواقع تحت الكون والفساد صار مبدا كونه قبل تمامه فاذا صار الشيء كذلك كان
للسائل ان يسال لم هو ولم هو لان تمامه لا يجده مبدعه فاما الاشياء الدائمة فانها لم تبدع
بروية ولا فكرة وذلك ان الدائم هو الذي ابدعها والدائم لا يروي لانه تام والتام
يفعل فعله تاما في غاية التمام لا يحتاج ان يزداد فيه ولا ان ينقص فان قال قائل انه قد يمكن
ان يفعل الفاعل الاول شيئا اولا ثم يزيد فيه شيئا ما آخر ليكون احسن وافضل قلنا انه
ان ابدع الشيء اولا على حال من الحالات ثم زاد فيه شيئا آخر وكان حسنا فقد كان الفعل
الاول ليس بحسن وهذا لا يليق بالفاعل الاول ان يفعل فعلا ليس بحسن لانه هو الحسن الاول
الغاية في الحسن فان كان فعل الفاعل الاول حسنا فانه لم يزل حسنا لانه من حسن مميز
الفاعل الاول وسط فان الاشياء كلها فيه فان كان هذا هكذا قلنا ان العالم الاعلى حسن
لان فيه سائر الاشياء ولذلك صارت الصورة الاولى حسنة لان فيها جميع الاشياء و
ذلك انك اذا قلت جوهرا او علما او شبه هذه الاشياء وجدت ذلك في الصورة

الاولى فمن ذلك قلنا انها تامة لان الاشياء كلها توجد فيها فانها تمسك الهيولى وتقوى
عليها وانما صارت تقوى على الهيولى لانها لا تدع شيئا منها ليس هو له حلية وانما
كانت تضعف عنها او شيئا آخر لو انها تركت شيئا من الصور ولم تخله منها مثل العين او
شيء من سائر الاعضاء فلما صارت الصورة الاولى لم يفتها شيء من الهيولى الا وقد صورت فيه الصورة
كان للسائل ان يسال لم كانت العين قلنا لان في الصورة الاشياء كلها واذا قال لم كانت
اليد قلنا لان في الصورة الاشياء كلها فان قلت ان هذه الاشياء انما كانت في الحي لتحفظ
بها من الآفات قلنا انك انما عنيت بذلك ان في الصورة الاولى حفظ الجوهر وهذا مما ينفع
كون الشيء فان كان هذا هكذا قلنا فقد كان الجوهر اذا موجودا في الصورة الاولى وذلك انها
هي الجوهر وان كان هذا هكذا كان في الصورة التي في العالم الاعلى كل الاشياء التي في العالم الاسفل
لان الشيء اذا كان مع علته وفي علته وكانت علته ايضا كاملة تامة حسنة وكان ما صار جوهرا
وصار هو ما هو وصار واحدا للعلة التي هي بغير وسط فان كان هذا على ما وصفنا قلنا
ان كانت الاشياء كلها في الصورة العقلية وكان الحس واحدا من الاشياء والحس لم يزل في
جميع صور النفس لان النفس اذا كانت هناك في عقلية محضة والعقل تام كامل في جميع الاشياء
اولا وكانت علة لما تحته والحال التي ابانها النفس العقلية آخرا وكانت على تلك الحال
اولا وهي في العالم الاعلى وذلك ان العلة هناك واحدة متممة لما تحتها لان فيها جميع الاشياء
فلذلك نقول ان الانسان هناك لم يكن الا عقليا فقط فلما اتى الى عالم الكون والفساد تربه
الحس فصار حسيا بل كان هناك حساسا عقليا ايضا فان قال قائل ان النفس كانت
في العالم الاعلى حساسة بالقوة فلما صارت في عالم الكون صارت حساسة بالفعل وذلك
ان الحس انما هو قبل المحسوسات قلنا هذا قبيح وذلك انه ليس في العالم الاعلى شيء حساس بالقوة

قد اتفق على ذلك روساء الفلاسفة ووجب ان يكون في العالم الاعلى انسان حساس بالقوة دائما
يكون في هذا العالم حساسا بالفعل وان تكون قوة النفس فعلا حتى صارت زينة لنزولها الى العالم الاسفل
الدنو ونطلق هذه المسئلة انيه بنوع آخر فنقول انا نريد ان نصف الانسان العقلي الذي في العالم
الاعلى غير انا نريد قبل ان نفعل ذلك ان نخبر الانسان في العالم الحسي فقلنا انا نعرفه معرفة صحيحة فاذا
لم نعرف الانسان فكيف نستجيز ان نقول انا نعرف الانسان الذي في العالم الاعلى ولعل اناسا
يظنون ان هذا الانسان هو ذلك الانسان وانهما شيء واحد ولعل مبدا الفحص من هاهنا فنقول
اترى هذا الانسان الحسي هو نفس ما غير النفس التي يكون بها الانسان انسانا حيا متفكرا ام
النفس هي الانسان والنفس التي تفعل افاعيلها بالجسم هي الانسان فان كان الانسان هو الحي الناطق
او المركب من نفس وجسم ولم يكن هذه الصفة ولا كل نفس اذا ركبت مع جسم ما يكون الانسان
منهما فان كانت صفة الانسان في المركب من نفس ناطقة وجسم ما يكون يمكن ان يتبع ان هذه
الصفة لم يزل وان الانسان انما كان انسانا عند اجتماع النفس والجسم بل انها دالة على الانسان
الكائن في المستقبل لا على الانسان الذي نسميه الانسان العقلي والصوري فلا تكون هذه الصفة صفة
حق لكنها تكون شبيهة لانها لا تدل على ماينة ابتداء الشيء الذي هو صورته الحقيقية لانها انما هي
ما هو وليست انية تصفه صورة الانسان الهيولانية بل في صفة الانسان المركب من نفس وجسم فان
كان هذا هكذا قلنا انا لم نعرف بعد الانسان الذي هو انسان بحق لانا لم نصف الانسان بعد كنه
صفته وتلك الصفة التي وصفنا بها الانسان آنفا انما تقع على الانسان المركب من نفس وجسم لا على الانسان
المبسوط الصوري الحق وينبغي اذا اراد احد ان يصف شيئا هيولانيا ان يصفه مع هيولاه ايضا
لا يصفه بالكلمة التي فعلت ذلك الشيء وحدها واذا اراد ان يصف شيئا ليس بهيولاني فليصف
بالصورة وحدها فان كان هذا هكذا قلنا انه اذا اراد احد ان يصف الانسان الحق فانما يصف

صورة الانسان

صورة الانسان وحدها وكذلك من اراد ان يحد الاشياء بالعقل فليصف صورة الشيء الذي
بها الشيء هو ما هو والشيء الذي به الانسان انسان غير مباين منه وهو الذي ينبغي ان يوصف
فان كان هذا هكذا قلنا اترى صفة الصورة هو ان الانسان الحي الناطق والحي انما جاء في الصفة
تدل الحيوة الناطقة فان كان كذلك كان الانسان حيوة ناطقة فان كان الانسان حيوة ناطقة
قلنا لا يمكن ان تكون حيوة بغير نفس والنفس هي التي تعطي الحيوة الناطقة للانسان فان كان
هذا هكذا فانه لا يخ ان يكون الانسان فعلا للنفس فلا يكون جوهرا او يكون النفس هي الانسان بعينه
فان كانت النفس العاقلة هي الانسان وجب من هذا ان تكون النفس اذا انها دخلت في جسم
آخر غير جسم الانسان ان يكون ذلك الجسم انسانا وهذا محال غير ممكن وذلك ان النفس لا تلازمها
هذا الاسم الا اذا كانت مع هذا الجسم الانسي الذي فيه الآن فان كانت النفس ليست
بانسان فينبغي اذن ان يكون الانسان كلمة غير كلمة النفس فان كان ذلك كذلك فما الذي
يمنعنا ان نقول ان الانسان هو المركب من نفس وجسم جميعا فان تلك النفس ذات كلمة ما من
انواع الكلم وانما اعني بالكلمة الفعل وذلك ان النفس من انواع الافعال ولا يمكن ان يكون
الفعل من غير فاعل وكذلك يكون الكلم التي في الجنوب فان الجنوب ليست بلا نفس والنفس
التي ليست بانفس ميتة وذلك لان لكل جسم من الجنوب نفسا غير نفس صاحبتها وتحقيق
ذلك اختلاف افاعيلها وانما قلنا ان للجنوب انفسا لان الكلمات الفواعل التي فيهن ليست
بلا نفس وليس بعجب ان تكون هذه كلها كلمات اعني ان تكون فعالة وذلك ان الكلم الفواعل
انما هي افاعيل النفس اما النفس النباتية واما النفس الحيوانية التي هي ابين واظهر من النباتية
لانها اشد اظهارا للحيوة من النفس النباتية فان كانت النفس على هذه الصفة اي ان فيها
كلمات فواعل فلا محالة ان في النفس الانسانية كلمات فواعل تفعل الحيوة والنطق فاذا

بلغ

صارت النفس الهيولانية اى الساكنة فى الجسم على هذه الصفة قبل ان تسكن فهو انسان لا محالة
فاذا صارت فى البدن صنم انسانا آخر ونقش عليه كما يمكن ان يقبل ذلك الجسم من صنم
الانسان الحق وكما ان المصور يصور صورة الانسان الحسى فى مادتها فى بعض ما يمكنه
ان يصور فيه ويحرص على ان ينقش تلك الصورة ويشبهها بصورة هذا الانسان على نحو
ما يمكن ان يقبل العنصر الذى يصورها فيه فيكون تلك الصورة انما هى صنم لهذا الانسان الا
اتم منه واحسن منه بكثير وذلك انه ليس فيه كلم الانسان ولا افاعيل ولا حيوته ولا حركته ولا
حالاته ولا قواه فكذلك هذا الانسان الحسى هو صنم لذلك الانسان الاول الحق الا ان
الصورة هى النفس فقد صحت ان يشبه هذا الانسان بالانسان الحق وذلك انه حكاه تماما.
فيه صفات الانسان الاول الا انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نزرة وذلك ان قوى هذا
الانسان وحيوته وحالاته ضعيفة وهذه الانسان الاول قوية جدا وللانسان الاول
حواس قوية ظاهرة اقوى وابين واظهر من حواس هذا الانسان لان هذه انما هى اصنام لتلك
كما قلنا مرارا فمن اراد ان يرى الانسان الحق الاول فينبغى ان يكون خيرا فاضلا وان يكون
له حواس قوية لا تحس عند اشراق الانوار الساطعة عليها وذلك ان الانسان الاول
نور ساطع فيه جميع الحالات الانسانية الا انها فيه بنوع افضل واشرف واقوى وهذا الانسان
هو الانسان الذى حد افلاطن الالهى لانه زاد فى حده وقال ان الانسان الذى يستعمل البدن
ويعمل اعماله باداة بدنية فهذه النفس تستعمل البدن اولا فاما النفس الشريفة الالهية
فانها تستعمل البدن استعمالا ثانيا اى بتوسط النفس الحيوانية وذلك انه اذا صارت النفس
الحيوانية المكونة حساسة اتبعتها النفس الناطقة الحية واعطتها حيوة اشرف واكرم
لست اقول انها انحدرت من العلو لكنى اقول انها زادتها حيوة اشرف واعلى من حيوتها لان

المصور

النفس

النفس الحية الناطقة لا تبرح من العالم العقلى لكنها تتصل بهذه الحيوة وتكون هذه متعلقة
بتلك فتكون كلمة تلك متصلة بكلمة هذه النفس ولذلك صارت كلمة هذا الانسان
وان كانت ضعيفة حقيقة اخرى اقوى واظهر لاشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها
بها فان قال قائل ان كانت النفس وهى فى العالم الاعلى حساسة فكيف يمكن ان يكون
فى الجواهر الكريمة العالية حس وهو موجود فى الجوهر الاول قلنا ان الحس الذى فى العالم
الاعلى فى الجوهر الاكرم العقلى لا يشبه هذا الحس الذى فى هذا العالم الدنى وذلك انه
لا يحس هناك هذا الحس الدنى لانه يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات التى هناك فلذلك
صار حس هذا الانسان السفلى متعلقا بحس الانسان الاعلى ومتصلا به فانه انما ينال هذا
الانسان الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية والحس
الكائن فى النفس التى هناك متصل بالحس الكائن فى النفس التى ههنا ولو كانت فى
العالم الاعلى اجسام كريمة مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحس بها وتنالها ولكان
الانسان الذى هناك يحس بها وينالها ايضا فلذلك صار الانسان الثانى الذى هو
صنم للانسان الاول فى عالم الاجسام يحس بالاجسام ويعرفها لان فى الانسان الآخر
الذى هو صنم للانسان الاول كلمة الانسان الاول بالتشبيه بها وفى الانسان الاول
كلمات الانسان العقلى والانسان العقلى يفيض بنوره على الانسان الثانى وهو الانسان
الذى فى العالم الاعلى النفسانى والانسان الثانى يشرق نوره على الانسان الثالث وهو
الذى فى العالم الجسمانى الاسفل فان كان هذا على ما وصفنا قلنا ان فى الانسان الجسمانى
الانسان النفسانى والانسان العقلى ولست اعنى انه هو هما لكنى اعنى به انه متصل بهما
لانه صنم لهما وذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلى وبعض افاعيل الانسان النفسانى

كريمة

وذلك لان في الانسان الجسماني كلمات الانسان النفساني وكلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان
الجسماني كلي الكلمتين اعني النفساني والعقلي الا انهما فيه قليلة ضعيفة نزرة لانه صنم الصنم فقد
بان ان الانسان الاول حساس الا انه بنوع اعلى وافضل من الحس الكاين في الانسان
السفلي وان الانسان السفلي انما ينال الحس من الانسان الكاين في العالم الاعلى العقلي كما بينا
واوضحنا فنقول انا قد وصفنا كيف يكون الحس في الانسان وكيف لا تستفيد الاشياء
العالية من الاشياء السفلية بل الاشياء هي المستفيدة من الاشياء العالية لانها
متعلقة بها فلذلك صارت هذه الاشياء متشبهة بتلك الاشياء في جميع حالاتها
وان قوى هذا الانسان انما هي مستفادة من الانسان العالي وانها متصلة بتلك القوى
غير ان القوى هذا الانسان محسوسات وغير محسوسات قوى انسان العالم الاعلى وليست تلك
المحسوسات اجساما ولا ملكات لان الانسان يحس بهذا الانسان ويبصر لان تلك المحسوسات
وتلك البصر خلاف هذه لانه يبصر الاشياء بنوع افضل وارفع من هذا النوع وهذا البصر و
لذلك صار ذلك البصر اقوى واكثر نيلا للاشياء من هذا البصر لان ذلك البصر يبصر
الكليات وهذا البصر يبصر الجزئيات لضعفه وانما صار ذلك البصر يبصر اقوى من هذا
البصر لانه يقع على اشياء اكرم واشرف وابين واوضح من الابدان فلذلك صار ذلك
الحس والبصر اقوى واكثر معرفة وصار هذا البصر ضعيفا لانه انما ينال اشياء خسيسة دنية
وهي اصنام لتلك الاشياء العالية ونصف تلك الحواس فنقول انها عقول ضعيفة
ونصف تلك العقول فنقول انها حواس قوية على ما وصفنا من انه كيف يكون الحس في
الانسان الاعلى فان قال قايل انا قد اخبرنا كلم ان الحس الذي في الانسان السفلي هو في
الانسان الاعلى وانه ربما توقع عليه انه من هناك فما قولكم في ساير الحيوان اترى المبدع الاول

لما اراد ابداعها روى اولا في صورة الفرس وفي صورة ساير الحيوان ثم ابدعها في
هذا العالم الحسي لانه في العالم الاعلى فنقول انا قد بينا فيما سلف ان الباري الاول
ابدع جميع الاشياء بغير روية ولا فكرة واتينا بالبرهان على ذلك بحجج مقنعة فان كان
هذا على ما قلنا نقول ان الباري الاول ابدع العالم الاعلى وفيه جميع الصور تامة كاملة
من غير روية لانه ابدعها بانه فقط لا بصفة اخرى غير الانية ثم ابدع هذا العالم الحسي
وصيره صنما لذلك العالم فان كان هذا هكذا قلنا انه لما ابدع الفرس وغيره من
الحيوان لم يبدع ليكون في العالم الاسفل لكن ليكون في العالم الاعلى وذلك ان كل
مبتدع ابتدع من الباري الاول بلا توسط فهو العالم الاعلى تام كامل غير واقع
تحت الفساد فان كان ذلك كذلك فانه لما ابدع الفرس وغيره من الحيوان لم يبدع
ليكون هاهنا لكنه ابدعه ليكون في العالم الاعلى التام الكامل وانه ابدع جميع صور الحيوان
وصيرها هناك بنوع اعلى واشرف واكرم وافضل ثم اتبع ذلك الخلق هذا الخلق
اضطرارا لانه لم يمكن ان يتناهى الخلق في ذلك العالم وذلك انه ليس شيء من الاشياء
يقوى على ان يسلك جميع القوة الاولى التي هي قوة القوى ومبدعة القوى وان
يسلك الى الموضع الذي يريد ان يسلك اليه وان يتناهى عنده من غير ان يكون
هو ذا نهاية وانما يتناهى الخلق لا القوة المبدعة للخلق كما استتم اثرا في مواضع
فان قال قايل لم كانت هناك بعض الحيوانات الغير الناطقة فان كانت كريمة شريفة
فقد يمكن لقايل ان يقول انها هناك اكرم جوهرا وشرفا وانما كثرت هذه الحيوانات
لانه آخر الشيء البهيمي الدني فما الدني ينال من ذلك من الحس بكونها فيه بل الحري ان يكون
دنية اذا كانت فيه عقول ان العلة في ذلك ما نحن قايلون ان الله ان الباري الاول

واحد فقط في جميع الجهات وان ذاته ذات مبدع كما قلنا مرارا او ابدع العالم واحدا لم يكن
من الواجب لوحدانية المبدع ان يكون مثل وحدانية المبدع والا كان المبدع والمبدع
العلة والمعلول شيئا واحدا او اذا كانا واحدا كان المبدع متبدعا والمتبدع مبدعا
وهو محال فلما كان هذا محالا لم يكن بد من ان يكون في وحدانية المبدع كثرة اذا صار بعد
الواحد الذي هو واحد في جميع الجهات وذلك انه لما كان الواحد المبتدع بعد الواحد
المبدع لم يمكن ان يكون فوق الواحد المبدع في الوحدانية ولا ان يكون اشد وحدانية
منه بل كان من الواجب ان يكون في الوحدانية انقص من الواحد المبدع واذا كان
البارى الذي هو اصل الافضلية فضل واحدا اى من الواجب ان يكون المفضول عليه اكثر
من واحد لئلا يكون مثل الفاضل سواء فان كان ليس من الواجب ان يكون المفضول
عليه واحدا فلا محالة انه كثير لان الكثير خلاف الواحد وذلك ان الواحد هو التام
والكثير هو الناقص وان كان المفضول عليه في حيز الكثرة فلا اقل من ان يكون اثنين
وكل واحد من ذينك الاثنين متكثر على ما وصفنا وقد يوجد للاثنين الاولين حركة و
سكون ومنهما عقل وحيوة غير ان ذلك العقل ليس هو عقل واحد منفرد لكنه عقل فيه جميع
العقول وكلها منه وكل واحد من العقول هو كثير على قدر كثرة العقول واكثر منها والنفس
التي هناك ليست كانها نفس واحدة منفردة لكنها كانت النفوس كلها فيها وفيها
قوة ان تعقل النفوس كلها لانها حيوة تامة فان كان هذا هكذا وكانت النفس الحية
الناطقة واحدة من الانفس فلا محالة انه هناك ايضا الا انه هناك صورته بغير سبيل
فقد بان انه لم يكن العالم ذا صور كثيرة وان كانت صور الحيوان كلها فيه فان
قال قايل قد يجوز لجاعل ان يجعل الحيوانات الكريمة في العالم الكريم الاعلى فاما الحيوانات الدنية

فلا انسان هناك ايضا الا انه هناك

فلن

فلن يجوز ان يقال انها هناك وذلك انه ان كان الحي الناطق العقلي هو الحي الكريم الشريف
فالحي الذي لا نطق له ولا عقل هو الحي الدني فان كان الكريم في الموضع الاكرم فالذي
لا يكون فيه بل يكون في الموضع الادنى وكيف يمكن ان يكون في الفضل من لا عقل له ولا
نطق وانما نعني بالعقل العالم الاعلى كله اذ كله عقل وفيه جميع العقول ومنه العقول تنبجس
فنقول انا نرد على قايل هذا القول ان نجعل لنا مثالا نعتبر به الاشياء التي نقول انها
في العالم الاعلى وهو الانسان فنقول ان الانسان الذي ههنا في العالم الاسفل ليس
مثل الانسان الذي في العالم الاعلى كما بينا فان كان هذا الانسان ليس مثل ذلك الانسان
لم يكن ايضا ساير الحيوانات التي هناك مثل الحيوان الذي ههنا بل ذاك افضل واكرم من هذا
بكثير واقول ان نطق الانسان الذي هناك ليس هو مثل نطق الحيوان الذي ههنا وذلك ان
الناطق الذي هناك لا يروي ولا يفكر وهو قبل الناطق المروي والمفكر فان قال قايل
فما بال الناطق العالي اذا صار في هذا العالم روى وفكر وساير الحيوان لا يروي ولا يفكر
اذا صار ههنا وهي كلها هناك عقول قلنا ان العقل مختلف وذلك ان العقل الذي في
الانسان غير العقل الذي في ساير الحيوان فان كان العقل في الحيوانات العالية مختلفا
فلا محالة ان الروية والفكرة فيها مختلفة وقد نجد في ساير الحيوان اعمالا كثيرة
ذهنية فان قال قايل فان كانت اعمال الحيوان ذهنية فلم لم يكن الناس كلهم سواء
بالروية لكن روية كل واحد منهم غير روية صاحبه قلنا انه ينبغي ان نعلم ان اختلاف
الحيوة والعقول انما هو لاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات
مختلفة والعقول الا ان بعضها ابين وابهر واظهر واشرف من بعض اقول ان الحيوة
والعقل في بعضها ابين واظهر وفي بعضها اخفى بل نقول ان في بعضها اضوء واشد نورا

من بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى فلذلك صار اشد نورا من
بعض ومنها ما هو ثان لها ومنها ما هو ثالث فلذلك صار بعض العقول التي ههنا الهية
وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة واما هناك فالحي الذي
نسميه ههنا ناطقا هو ناطق والحي الذي لا عقل له ههنا هو هناك عقل وذلك ان
العقل الاول الذي للفرس هو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس هو فرس له
ولا يمكن ان يكون الذي يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال في العقول
الاولى والا كان العقل الاول يعقل شيئا ليس هو بعقل فان كان ذلك محالا كان العقل
الاول اذا عقل شيئا ما كان هو وما عقله اياه سواء فيكون العقل والشيء واحدا ولكن
صار احدهما عقلا وصار الاخر غير الشيء المعقول لا عقل له فان كان ذلك كذلك كان
العقل يعقل معقوله والمعقول غير عاقل وهذا محال فان كان هذا محالا فالعقل الاول لا يعقل
شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا ويعقل حيوة نوعية وكما ان الحيوة الشخصية ليست بعادمة
للحيوة المرسلة فكذا العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل فان كان هذا هكذا قلنا ان
العقل الكاين في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو
كل يتجزى به عقل من العقل للشيء الذي هو عقل له هو بالقوة الاشياء كلها فاذا صار بالفعل
صار خاصا وانما يصير بالفعل اخيرا واذا كان اخيرا وبالفعل صار فرسا او شيئا آخر من
الحيوان وكلما سلكت الحيوة الى اسفل صار حيا دنيا خسيسا وذلك ان القوى الحيوانية
كلما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت بعض افاعيلها وكلما خفيت بعض افاعيلها العالية
حدثت من تلك القوى حي خسيس فاذا تكون ذلك الحي ناقصا ضعيفا فاذا صار ضعيفا
احتال له العقل الكاين فيه فتحدث الاعضاء القوية بدلا مما نقص من قوته فلذلك صار

لبعض الحيوان اظفار ولبعضه مخالب ولبعضه قرون ولبعضه انياب على نحو نقصان قوة
الحيوة فيه فان كان هذا هكذا قلنا انه لما سلك العقل الى هذا العالم الاسفل و
انتقص نقصانا كثيرا احتال له لذلك النقصان قائمة ببعض الآلات التي صيرها فيه فيصير بها
تاما كاملا وذلك انه ينبغي ان يكون كل جزء من الحيوان تاما كاملا وذلك بانه جزء وانه عاقل
فان قال قائل انه قد يوجد حيوان صفات ليس لها شيء يدفع به عن انفسها قلنا انه قلما
يكون من ذلك الحيوان وايضا يمكن ان نقول له انا اذا اصففنا جميع الحيوان بعضها الى بعض
كان الكل منها تاما كاملا اعني يكون الحيوة والعقل بها كلها تاما كاملا ويكون كل واحد
منها تاما كاملا على نحو ما يليق به من التمام والكمال ونقول انه ان كان ليس من الواجب ان
يكون المعلول واحدا محضا لئلا يكون مثل العلة كما بينا آنفا فلا محالة اذن انه ينبغي
ان يكون واحدا من كثير من اشياء كثيرة ولا يمكن ان يكون من الاشياء متشابهة والا كان
مكتفيا ان يكون واحدا فقط فيكون سائر الاشياء منه باطلا اذا كانت تشبه بعضها
بعضها فينبغي ان يكون مركبا من اشياء مختلفة الصور وان يكون كل صورة منها بعضها
فيها في
وحدها وان يكون كل منها في واحد من الصور على نحو اختلاف الاشياء متفاضلا الا انها
لشيء واحد وعلى هذا ينبغي ان يكون صفات العقل الاول مختلفة وان لا تكون متشابهة.
فان كان هذا هكذا قلنا ان الكل حسنا وهو ان يكون مركبا من اشياء مختلفة والبعض
حسنا وهو ان يكون كل واحد من الاشياء على ما يليق به ان يكون وكذلك هذا العالم مركب
من اشياء مختلفة والبعض الذي فيه منها فضل والكل واحد بانه عالم ولكل واحد منها
شريفا كان او دنيا فضل على نحو ما يليق به من الفضيلة والتمام فان كان هذا على ما
وصفنا رجعنا فقلنا ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم الا انها هناك

بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية ههنا
فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها فهناك سماء وارض وهواء وماء ونار فان كان
هناك هذه الصور فلا محالة ان هناك نباتا ايضا فان قال قائل ان كان في العالم
الاعلى نبات فكيف هو هناك وان كان ثمة نار وارض فكيف هما هناك فانه لا يخلو
من ان يكون هناك اما حيين واما ميتين فان كانا ميتين مثل ما ههنا فما الحاجة اليهما
هناك وان كانا حيين فكيف يحييان هناك قلنا اما النبات فنقدر ان نقول انه
هناك حي لانه ههنا حي ايضا وذلك ان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة وان كانت
كلمة النبات الهيولي ذي حيوة فهي اذن لا محالة نفس ما ايضا واحرى ان يكون هذه الكلمة
في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات الاول الا انها فيه بنوع اعلى واشرف
لان هذه الكلمة التي في هذا النبات انما هي من تلك الكلمة الا ان تلك الكلمة واحدة
كلية وجميع الكلمات النباتية التي ههنا متعلقات بها فاما كلمات النبات التي ههنا فكثيرة
الا انها جزئية لجميع نبات هذا العالم الاسفل جزئي وهو من ذلك النبات الكلي وكلما
طلب الطالب من النبات الجزئي وجده في ذلك النبات الكلي اضطرارا فان كان هذا هكذا
قلنا انه ان كان هذا النبات حيا فبالحرى ان يكون ذلك النبات حيا ايضا لان
ذلك النبات هو النبات الاول الحق فاما هذا النبات فانه نبات ثان وثالث لانه صنم
لذلك النبات وانما يحيا هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حيوته فاما الارض
التي هناك ان كانت حية او ميتة فانا سنعلم ذلك ان نحن علمنا ما هي الارض التي هذه صنم
لتلك فنقول ان لهذه الارض حيوة ما وكلمة فاعلة والدليل على ذلك صورها المختلفة
وذلك انها تنمو وتنبت الكلا وتنبت الجبال فانها نبات ارضي وفي داخل الجبال حيوان

كثيرة واودية ومعادن وغير ذلك وانما تكون هذه فيها من اجل الكلمة ذات النفس التي فيها
فانها هي التي تصور في داخل الارض هذه الصور وهذه الكلمة هي صورة الارض التي تفعل
في باطن الارض كما تفعل الطبيعة في باطن الشجر فالكلمة الفاعلة في باطن الارض الشبيهة بالطبيعة
الفاعلة في باطن الشجر وعود الشجر شبيه بالارض بعينها والحجر الذي يقطع من الارض شبيه بالغصن
الذي يقطع من الشجر فان كان هذا هكذا قلنا ان الكلمة الفاعلة في الارض الشبيهة بطبيعة الشجر
هي ذات نفس لانه لا يمكن ان يكون ميتة وان تفعل هذه الافاعيل العجيبة العظيمة في الارض
فان كانت حية فانها ذات نفس لا محالة فان كانت هذه الارض الحسية التي هي صنم حية
فبالحرى ان تكون تلك الارض العقلية حية ايضا وان تكون هي الارض الاولى وان تكون
هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها والاشياء التي في العالم الاعلى كلها
ضياء لانها في الضوء الاعلى ولذلك كل واحد منها يرى الاشياء في ذات صاحبه فصار
لذلك كلها في كلها وصار الكل في الكل والكل في الواحد والواحد في الواحد منها هو الكل
والنور الذي يسنح عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد منها عظيما وذلك ان الكبير
منها عظيم والصغير عظيم وذلك ان الشمس التي هناك هي جميع الكواكب وكل كوكب منها شمس ايضا
غير ان منها ما يغلب الكوكب عليه فيسمى شمسا ومنها ما يغلب عليه الكوكب فيسمى كوكبا وقد يرى
كل واحد منها في صاحبه ويرى كلها في واحد والواحد في كلها فهناك حركة الا انها حركة
نقية محضة وذلك انها ليس بدء اي شيء وينتهي الى شيء ولا هي غير المتحرك بل هي المتحرك
وهناك سكون نقي محض وليس ذلك السكون بالذي حركة ولا هو مختلط بالحركة وهناك الحسن
الشريف المحض لانه ليس محمولا على شيء ليس بحسن ولا هو بضد القبيح وكل واحد من الاشياء
التي هناك ثابت تام في ارض ليست بغريبة وذلك ان كل واحد منها ثابت تام في الشيء

الذي قوته وحيوته في الجوهر غير انه يعلوه كالقوى البدنية وليس للشيء غير الموضع الذي
هو فيه وذلك ان الحامل عقل والمحمول عقل ايضاً ومثال ذلك بدء السماء التي هي واضحة
تحت الحس فانها نيرة مضيئة وضوءها للكواكب التي فيها غير انها وان كانت مضيئة
فان كل واحد منها في غير موضع صاحبه في السماء وكل واحد منها جزء فقط وليس بكل
كالاشياء التي في السماء الروحانية فان كل جزء منها هو كل وجزء فاذا رايت الجزء
فقد رايت الكل واذا رايت الكل فقد رايت الجزء وذلك ان وهم احدهم يقع
على الجزء الواحد ونظره يقع على الكل لحدته وسرعته من كان له بصر مثل بصر النفوس
وكان حديد البصر كان يبصر ما في بطن الارض وانما اراد صاحب البصر ان يصف بصر
العالم الروحاني وان يعلمنا ان بصر ذلك العالم حاد سريع لا يفوته شيء مما هناك و
ان ذلك العالم وما فيه ليس يتعب ولا يشبع الناظر من النظر اليه فيميل عنه بالحركة
لان البصر هناك ليس يتعب عنه فيحتاج الى السكون ليرجع قوة النظر اليه بالحركة والناظر
هناك لا ينظر الى بعض الاشياء فيستحسنه ويلتذ به لكنه انما ينظر اليها كلها كما هاهنا ينظر
واحد فيستحسنها ويلتذ بها فان الاشياء التي هناك لا ينفد ولا تنقص ولا يميل الناظر
اليها ولا ينفد اشتياقه منها فان المشتاق اذا انفد شوقه من الشيء حقره وقصر عن
طلبه وتلك من النظر اليه لكن الناظر اليها اعني الى تلك الاشياء كلها كلما طال نظره اليها
ازداد بها عجبا واليها شوقا فينظر اليها نظرا لا نهاية له وانما حل الناظر ان يشبع من
النظر اليها ولا يتعب عنها لانها لا تتغير عن حسنها بل كلما راه الناظر ازداد عنده
حسنا وجمالا ولا يشبع الحيوة التي هناك تعب ولا نصب لانها حيوة نقية غذية والتي
في الحيوة الفاضلة ليس يتعب ولا يدخل عليه الالام لانها لم تزل كاملة مبدعة

ابدعت

ابدعت غير ناقصة وكذلك لا تحتاج الى النصب والتعب وانما ابدعت تلك الحكمة من الحكمة
الاولى والجوهر الاول من الحكمة لا ان الجوهر اول ثم الحكمة بل الجوهر هو الحكمة والانية الاولى
هي الجوهر والجوهر هو الحكمة لا انه جوهر ثم حكمة كما يكون في الجواهر الثواني مثل الانية والجوهر
الحكمة شيء واحد فلذلك صارت تلك الحكمة اوسع من كل حكمة وهي حكمة الحكم واما الحكمة التي في
العقل فانما هي مع العقل اقول ان العقل برأ اولا ثم براحكمته مع مثل ما قيل في المشتري
عقوسوس لذاته ولذلك انه يذكر اولا ثم يذكر عقوبته والاشياء السمائية والارضية
انما هي اصنام ورسوم للاشياء التي في العالم الاعلى فلذلك صار ما هناك منظرا عجيبا
لا يراه الا اهل السعادة والجدود وهم الذين اجتهدوا في النظر الى ذلك العالم فاما
عظم الحكمة الاولى وقوتها فمن الذي يقدر ان يراه ويعرفه كنه معرفته وذلك لانها حكمة
فيها جميع الاشياء وقدرة ابدعت الاشياء كلها فالاشياء كلها فيه وهي غير الاشياء
كلها لانها علة الاشياء العقلية والحسية غير انها ابدعت الاشياء العقلية بلا
توسط وابدعت الاشياء الحسية بتوسط العقلية والاشياء كلها تنسب اليها لانها
هي علة العلل وحكمة الحكم كما قد قلنا مرارا فان كانت الحكمة الاولى علة العلل فان كل
فعل يفعله معلولها ينسب اليها ايضا بنوع ارفع وافضل واشرف العالم الاعلى
والاشياء التي فيه واشرف منها واجل الحكمة التي ابدعها لانها هي شرف كل شرف
ولن يقدر على النظر الى ذلك العالم الا المرء الذي استغرق عقله حواسه فلا يعرف
الا انه عقل فقط وهو الذي قد اعتاد ان يعرف الاشياء بنظر العقل لا بمنطق وقياس الحس
واما نحن فلم نرض انفسنا بالنظر الى حسن ذلك العالم النوري وبهائه لان الحس
قد غلب علينا فلا نصدق الا بالاشياء الجسمانية فقط فلذلك ظننا ان العلوم التي هي

آراء قد استخرجت من قضايا وانه لا يمكن ان يكون علم ما الا بوضع القضايا واستنباط
النتايج منها وليس في ذلك كذلك في جميع العلوم التي ههنا وذلك ان علم الاوائل
الاولى البينة الواضحة يعلم بغير وضع القضايا لانها هي القضايا التي يستنبط النتايج
منها فان كان بعض العلوم في هذا العالم ينال ان نعرف بلا شيء آخر فناهيك ان العلوم
العالية والآراء السامية لا تحتاج الى القضايا المفضية الى درك الحق بل انما ينال
هناك بلا خطاء ولا كذب البتة لانها بلا توسط كما قلنا ولانه انما يقع لا على شيء
متوسط وايضا لا يخالطه شيء غريب ولا عرض كما يخالط العلوم ههنا الاشياء الآن صحته
فلا يدرك ادراكا صحيحا ولا صادقا من شك في ذلك العالم وانه على هذه الصفة
التي وصفناها فانا تاركوه ورائه يسيلا يشتغل الآن بمحادلته فندع ما يستانف قولنا
بوصف حقايق الاشياء وصدقها ونرجع الى ما كنا فيه من صفة العلوم التي في ذلك
العالم وكيف يكون فنقول ان افلاطون الشريف قد راى في ذلك العالم بروية
العقل ووصفه وذكر العالم الكاين هناك وان العلم هناك ليس هو شيء في شيء ولم يصف
كيف يكون ذلك وانما ترك صفته على عهد منه ارادة ان نطلب نحن ذلك ونفحص
عنه بعقولنا فيدركه منا من كان لذلك اهلا فنحن واصفون كيف العالم هناك وعلوم
مبتدا قولنا من ههنا فنقول ان كل مصنوع انما يكون لحكمة ما صناعيا كان او طبيعيا
ويبدو كل صناعة هي الحكمة في صنع الاشياء والحكمة ايضا صانع لا محالة فان كان
هذا على ما وصفنا رجعنا فقلنا ان جميع الصناعات يكون من حكمة ما وقد ينسب الصنع
ايضا الى الحكمة الطبيعية لانه انما يحكي الطبيعة ويتشبه بها والحكمة الطبيعية لم تتركب
من اشياء لكنها شيء واحد وليست بواحد مركب من اشياء كثيرة لكنها هي من

الوحدة

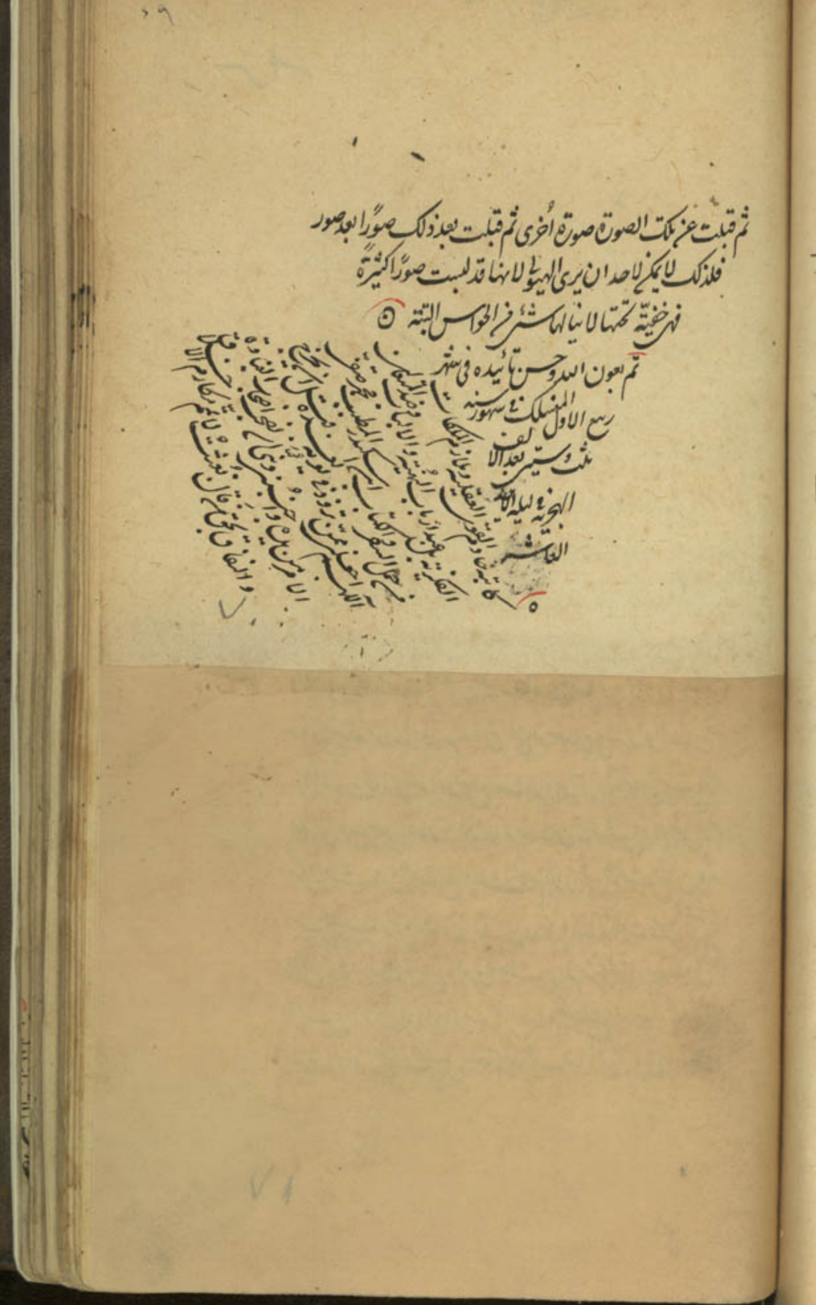
الوحدة الى الكثرة فان جعل جاعل هذه الحكمة الطبيعية هي الحكمة الاولى اكتفينا بها ولم نحتج الى
ان نرتقي الى حكمة اخرى لانها حينئذ لا يكون من حكمة اخرى هي اعلى ولا يكون من شيء آخر
فان جعل جاعل القوة المخرجة للصناعة هي الطبيعة وجعل اول هذه القوة الطبيعة
نفسها قلنا له من اين صارت هذه القوة الطبيعية نفسها فانه لا يخلو من ان يكون
من ذاتها او من غيرها فان كانت هذه القوة من الطبيعة نفسها وقفنا ولم نرتق الى
شيء آخر وان ابوا ذلك وقالوا ان قوة الطبيعة مبتدعة من العقل قلنا ان كان العقل الذي
ولد الحكمة من ذاته قلنا انه لا يمكن وليس كذلك العقل لانه ابدع ثم حكمته من الحكمة الاولى
انما هي صفة فيه لا جوهر فان كان هذا هكذا قلنا ان الحكمة الحق هو جوهر والجوهر الحق هو
حكمة وكل حكمة حق انما ابتدعت من ذلك الجوهر الاول وكل جوهر حق انما ابتدع
من تلك الحكمة الحقة ولذلك صار كل جوهر ليس فيه حكمة ليس بجوهر حق غير انه وان
لم يكن جوهرا فانه لما كان مبتدعا من الحكمة الاولى صار جوهرا مرسلا ونقول انه
لا ينبغي ان نظن ان جواهر الاشياء التي في ذلك العالم بعضها ارفع من بعض
في الجوهر ولا ان بعضها اشرف صورة من صورة بعض او احسن بل الاشياء التي
هناك كلها صور حسنة شريفة وهي مثل الصور التي يتوهم المتوهم انها في نفس
الصانع الحكيم وليس صورا كالصور مصورة في حايط لكنها صور من انيات فلذلك سماه
الاولون المثل اي الصور التي ذكرها افلاطون انيات وجواهر ونقول ان الحكماء الذين بمصر
قد كانوا ارادوا بلطف اوهامهم هذا العالم العقلي والصور التي فيه وعرفوها معرفة
صحيحة اما بعلم مكتسب واما بغريزة وعلم طبيعي والدليل على ذلك انهم كانوا اذا ارادوا
ان يصفوا بعض العلوم نقشوا له صنما واقاموا للناس علما وكذلك كانوا يفعلون

في سائر العلوم والصناعات لغير انهم كانوا ينقشون لكل شيء من الاشياء صنما للحكمة
متعينة وحكمة فائقة ويقيمون تلك الاصنام في هياكلهم فيكون لهم كانها كتب ينطق
وحروف تقرا وعلى هذا كانت كتبهم التي قيدوا فيها معانيهم ووضعوا بها الاشياء وانما
فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان يعلمونا ان لكل علم ولكل حكمة ولكل شيء من الاشياء صنما
عقليا وصورة عقلية لا بسيطة لها ولا حامل ابدعت جميعها دفعة واحدة بلا روية و
لا فكر لان مبدعها واحد مبسوط يبدع الاشياء المبسوطة دفعة واحدة بانيته فقط لا بنوع
آخر من انواع العقل وكانوا يمثلون تلك المثل العقلية والاصنام اصناما آخر في نهاية
البقاء والحسن وانما فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان يعلمونا ان هذه الاصنام الحسية
انما هي مثل لتلك الاصنام العقلية الشريفة وما احسن ان يعلمونا وما اصوب ما فعلوا لو
ان احدا اطال الفكرة والروية في العلل التي من اجلها فعلوا ذلك وكيف نالوا تلك العلل
العجيبة لعجب منهم ومن اصوب ارائهم فان كانوا هو لاء الرهط اهلا للمدح لانهم مثلوا
الاشياء العقلية واخبرونا بالعلل التي نالوا بها الاشياء العالية ثم مثلوها باصنام غليظة
واقاموا الاصنام اعلاما كانها كتب تقرا فبالحري ان يعجب من الحكمة الاولى المبدعة
للجواهر في غاية الاتقان من غير ان يروي في العلل كيف ينبغي ان يكون كل مبدع منها
متقنا حسنا لانها غاية في الحكمة والفضيلة والحسن بهويته فقط وبالهوية ابدع الباري
سبحانه الاشياء وصيرها متقنة حسنة بغير روية ولا فحص عن علل البقاء والحسن والاشياء
التي يفعلها الفاعل بالروية والفحص عن علل البقاء والحسن لا يكون متقنة حسنة مثل الاشياء
التي تكون من الفاعل الاول بلا روية ولا فحص عن علل الكون والبقاء والحسن فمن لا
يعجب من قدرة ذلك الجوهر الشريف العالي انه ابدع الاشياء بغير روية ولا فحص

عن عللها بل انما ابدعها بانيته فقط فانيته هي علة العلل فلذلك لا يحتاج انيته في ابداع
الاشياء الى الفحص عن عللها ولا عن الحيلة في الحسن في كونها واتقانها لانها علة
العلل كما قلنا انفا مستغنيا بنفسه عن كل علة وكل روية وكل فحص ونحن ضاربون
لقولنا هذا مثلا فنقول انه قد اتفق اقاويل الاولين على ان هذا العالم لم
يكن بنفسه ولا بالبخت بل انما كان من صانع حكيم فاضل غير انه ينبغي لنا ان نفحص
عن صفة هذا العالم وهل روى اولا الصانع لما اراد صنعته وفكر في نفسه انه ينبغي
ان يخلق اولا ارضا فانه في الوسط من العالم ثم بعد ذلك ماء فيكون فوق الارض
ثم يخلق هواء يجعله فوق الماء ثم يخلق نارا ويجعلها فوق الهواء ثم يخلق سماء
ويجعلها فوق النار محيطة بجميع الاشياء ثم يخلق حيوانا بصور مختلفة ملائمة لكل حي
منها ويجعل اعضاءها الداخلة والخارجة على الصفة التي عليها ملائما لافاعيلها فتصور
الاشياء في ذهنه وروى في اتقان عمله ثم بدا بالخلق الخلائق واحدا فواحدا نحو ما
روى وفكر اولا فلا ينبغي ان يتوهم المتوهم هذه الصفة على الباري الحكيم عز اسمه
لان ذلك محال غير ممكن ولا يلائم لذلك الجوهر التام الفاضل الشريف ولا يمكن ان
يقول ان الباري روى اولا في الاشياء كيف يبدعها ثم بعد ذلك ابدعها
لانه لا يخلو ان تكون الاشياء المروّاة اما خارجة منه واما داخلة فيه فان
كانت خارجة منه فقد كانت قبل ان يبدعها وان كانت داخلة فيه فاما ان
يكون غيره واما ان يكون هي هو بعينه فان كانت هي هو بعينه فانه لا يحتاج
اذن في خلق الاشياء الى الروية لانه هو الاشياء بانه علة لها وان كانت غيره
فقد الفي مركبا غير مبسوط وهذا محال ونقول ليس لقايل ان يقول ان الباري تعالى

روية في الاشياء اولا ثم ابدعها وذلك انه هو الذي ابدع الروية فكيف يستعين بها
في ابداع الشيء وهي لم تكن بعد وهذا محال ونقول انه هو الروية والروية لا يروي
اليه ويجب من ذلك ان تكون تلك الروية يروي وهذا الى ما لا نهاية له وهذا
محال فقد بان وصح قول القايل ان الباري عز وعلا ابدع الاشياء من غير روية ونقول
ان الصناع اذا ارادوا صنعة شيء روّوا في ذلك الشيء ومثلوا امامه نفوسهم
رووا وعاينوا واتوا ان يلقوا ابصارهم على بعض الاشياء الخارجة فيتمثلوا عمالهم
بذلك الشيء فاذا عملوا فانما يعملونه بالايدي وسائر الآلات فاما الباري فانه اذا
اراد فعل شيء ما فانه لا يمثل في نفسه ولا يحتذي صنعة خارجة منه لانه لم يكن شيء قبل
ان يبدع الاشياء ولا يمثل في ذاته لان ذاته مثال كل شيء فلم يحتج الى مثال و
لم يحتج في ابداع الاشياء الى آلة لانه هو علة الآلات وهو الذي ابدعها فلا
يحتاج فيما ابدع الى شيء من ابداعه فاما اذا استبان قبح هذا القول وانه غير ممكن
فالقائلون انه لم يكن بينه وبين خلقه متوسط يروي فيه ويستعين به لكنه ابدع الاشياء
بانه فقط واول ما ابدع صورة استنارت منه وظهرت قبل الاشياء كلها
يكاد ان يشتبه بشدة قوتها ونورها وبسطها ثم ابدع ساير الاشياء بتوسط
تلك الصورة كانها قايم بارادته في ابداع ساير الاشياء وهذه الصورة
هي العالم الاعلى من العقول والانفس ثم حدث من ذلك العالم الاعلى العالم الاسفل وفيه
من الاشياء الحسية وكل ما في هذا العالم هو في ذلك العالم الا انه هناك نقي محض غير مختلط بشي
غريب وان كان هذا العالم مختلطا ليس بنقي محض فانه يتفرق ويتصل في صورة من اوله
الى آخره وذلك ان الهيولى تصورت اولا بصورة كلية ثم قبلت صورة الاسطقسات

ثم



هو

رسالة منسوبة الى ارسطاطاليس
وما بعد الطبيعة

٦٨

يحتاج فيما ابدع الى شيء يبدأ ابداعه فاما اذا استبان صحة هذا القول وانه غير ممكن
فانا نقول انه لم يكن جنبة ابداع قطعة متوسط بين ... واستقينه لكنه ابدع الاشياء
بانه فقط واول ما ابدع صورة استنارت منه وظهرت قبل الاشياء كلها
ثم كان ان تشبه بشدة قوتها ونورها وبسطها ثم ابدع سائر الاشياء بتوسط
تلك الصورة كانها قايم بها وبه ابداع سائر الاشياء وهي الصورة
هي العالم الاعلى من العقول والانفس ثم حدث من ذلك العالم الاعلى العالم الاسفل
من الاشياء الحسية كلها وهذا العالم هو ذلك العالم الا انه هناك نور محض غير مختلط
بغيره وانما كان هذا العالم مختلطا ليس نور محض فانه يتفرق ويتصل في صورة وجزء او له
الى اخره وذلك ان الهيولى تصورت اولا بصورة كلية ثم قبلت صورة الاسطقسات

بسم الله الرحمن الرحيم

مسايل لارسطوطاليس في معاني من الطب وغير ذلك وهي اربعة وثمانون
مسئلة ❊ لم صار من بال خلقه تعطش كثيرا ❊ لان الرطوبات في
هولاء ان انحدرت الى اسفل جف ما يلي المعدة والعطش يتبع اليبس ❊
لم صار من اغتم بكى ❊ لان الغم هو مرض الروح يكون بانقباضه وعوده الى
داخل فاذا انقبض الروح متراجعا نحو الدماغ عصر شيئا من الرطوبات المحصورة
ما الفرق بين الخصي والخادم ❊ الخادم هو الذي تقدم انثياه وهو
صبي بعد والخصي هو الذي تقدم مهما بعد ان كبر واشتد ❊ لم صار
الذين يعدمون الانثيين لا ينبت لهم لحية ❊ لان الحرارة فيهم تنقص و
ذلك ان الانثيين منمي حرارة البدن ❊ لم صار الخادم ادق صوتا
والخصيان اغلظ صوتا ❊ لان الخدم قطعت خصاهم ومجاري اصواتهم بعد
دقيقة ضيقة فلانها تعدم الحرارة التي توسعها بقي ضيقة والخصيان بعد
ان اتسعت مجاري اصواتهم تقطع خصاهم والهواء اذا كان اجتيازه
بمجاري اوسع جعل الصوت غليظا ❊ لم صار من به عطش اذا دخل الحمام
سكن عطشه ومن لا عطش به يعطش الحمام ❊ لان من به عطش فلان بدنه
ايبس يجذب الرطوبات من الماء الى داخل بالمسام المتفتحة ومن لا عطش به
فلان بدنه ارطب يستفرغ بالعرق فيعطش ❊ لم صار الجشاء بعد تناول الطعام
اليابس والرطب ❊ لانا اذا ابتلعنا الطعام يبتلع معه هواء تاما ولان
الهواء الطف فيجذب قبل الطعام فلذلك صار في ممره في المري الهواء

اسفل والطعام فوق فاذا انحدر الى المعدة رسب الطعام لثقله اسفل وطفا
فوقه الهواء فلذلك تحرك ويندفع الى فوق ❊ لم صار بعض الناس يقدرون
على استعمال الجماع كثيرا وبعضهم اقل ❊ لان الحرارة والرطوبة غير متساوي
في ابدان الناس فلذلك من كانت الحرارة والرطوبة في بدنه اكثر
يقدر على استعماله اكثر ومن كانت الحرارة والرطوبة قليلتين في بدنه
كان ما يقوى عليه منه اقل ❊ لم صار من دخل من موضع مضيء الى موضع
مظلم لم يبصر ثم لا يلبث ان يبصر ❊ لان في اول الامر يجمع سواد الظلمة
الروح الباصرة جمعا مفرطا فيندفع الى داخل للطافته وتاخره لاجتماعه يكثر و
يقوى فرجع بجملته اي بجملته وقوة اشد فلذلك يبصر ❊ لم صار اذا عرض
للاصبع وجع تورم الحالب منه لانه يمكن حس الوجع في الاصبع لان الوجع
الذي في ورم الحالب اذا لم يكن له طريق المشاركة للاعصاب التي تنحدر
الى الرجل محققا لشدة الاحساس بوجع الاصبع ❊ لم صار ينال المراة
التي بها علة الرحم غشي ❊ لان الرحم عضو عصبي ويشارك في العصب المعدة
والدماغ من حيث ينحدر اليه ❊ لم صار النساء من بين اناث الحيوان
يطمثن ❊ لان النساء من بين اناث الحيوان تستعمل السكون والقرار في
المنزل وكما ان الحركة تحلل الفضول كذلك السكون تجمع من في البدن فضولا
كثيرة والطبيعة دايما تستفرغ من البدن الشيء الفضل لتخف ❊ لم صار عدم
الوباء اول ما يعرض في اكثر الامر الرمد ❊ لان الوباء انما يكون من الفساد
الهواء والهواء اذا افسد فانما يفسد اولا الروح الذي في البدن لانه

اشد مشاكلة له ولانه الطف والعينين خاصة من بين ساير الاعضاء فيهما
روح اكثر والطف واصفى فلذلك يكدر هذا الروح فيلحقه الرمد ❊ لم صار المشايخ
احمل للصوم لانهم اقل حرارة واقل حركة ولانهم ليس يحتاجون الى الطعام ليغتذي
بهم ابدانهم فقط لكن ليسمنهم ايضا ولانهم اشد حرارة ورطوبة فيما يتحلل من ابدانهم
اكثر ومن كان الذي يتحلل من ابدانهم اكثر كانت حاجته الى الغذاء اشد ❊
لم صار الانثاوين فقط من بين ساير الاعضاء ينقلص عند الموت لان الاوراد
والاعصاب التي ينحدر اليها يبرد ويجف فيتقلص فيتقبضها الى فوق واذا
تقلصت تقلصت معها لانها معلقة بها ❊ لم صار بعض من يموت يخرج منه
المني ❊ لان الاوعية التي يكون فيها المني اذا تقلصت ضاقت وانتصب الشي
المحتبس فيها ❊ لم صار من سكر يستطيب شرب الشراب الردي ❊ لان الشراب الجيد
لطيف والشراب الردي غليظ واللطيف ❊ لان نفوذه في المثانة منافذ ضيقة
بسرعة فان الحس المميزة يكون اقل والغليظ لان نفوذه يكون ابطأ وفي
منافذ اوسع فالحس له يكون اكثر ولان السكران قليل الحس لا يحس اللطيف و
يحس الغليظ ❊ لم صار المستسقين بطونهم مملوة من الماء يعطشون دايما ❊ لان
الماء الذي يشربونه ليس ينفذ في المجرى الذي يجب على المجرى الطبيعي ان يجري اليها
لكنها يرشح الى حيث لا يجب ولذلك لا ينال لهم العطش مثل ما ينال من لم يشرب
الماء ❊ لم صارت الاشياء التي تبرد المعدة يعين على الهضم ما فيها ❊ لانها
اذا حميت في المعدة فاحمتها فيضاعف حرارة المعدة الطبيعية فاعان ذلك
على الاستمراء ❊ لم صار من به تخمة اذا شرب الشراب انبعث ❊ لان الشراب يكثر

تقلصت

حرارته اذا اكثر يرتفع منه بخارات كثيرة الى الدماغ وهذه البخارات اذا الحت
في مبداء الاعصاب غلظت الروح النفساني وسددت مجاريه فلم ينحدر في العصب
ومما يزيد في ذلك ضعف العصب في اول الامر كما يكون به رعشة فان
مبداء الروح النفساني من هناك ❊ لم صار الحيوان غير الناطق حين يولد
يمشي ويدب والانسان ليس كذلك ❊ لان الحرارة والرطوبة في جميع
الاعضاء من الحيوان غير الناطق كانهما متكافيين فاما الصبيان فان
الرطوبة في جميع الاعضاء منهم ادمغتهم يفرق الحرارة بكثير وذلك ان
الدماغ جعل ابرد لان يصبر على الفكر وجعل ارطب ليسهل قبوله لما ينطبع
فيه من التخيل في وقت الصبا لان الرطوبة التي على الحرارة فلذلك لا يجد
السبيل الى ان يتحرك ويحرك ساير الاعضاء وذلك ان مبداء الحركة
من الدماغ واذا كبر الصبي فلان الرطوبة تقل ويقوى الحرارة وتنقص فيتحرك
ويحرك العضل ❊ لم صار بعض الناس يصلع وبعضهم لا يصلع ❊ لان مقدار
الرطوبات في الدماغ غير متساوي فلذلك من كان دماغه رطب لم يصلع
لم صار من غضب يحمر وجهه ومن حزن اصفر وجهه لان الغضب انما
يكون بحركة الروح دفعة الى خارج فاذا تحرك الروح الى خارج انبسط بانبساط
الدم الذي هو قريبه الى خارج وظهر لونه والغم يكون بحركة الروح الى
داخل فلذلك اذا غار معه الدم الى عمق البدن برد ظاهره ويضوى و
الذي يضوى يصفر ايضا فان النبات اذا اضوى اصفر ❊ لم صار من
روتيه يشبه هو ايضا جاهل ❊ لان حسن الخلق يتبع شدة قوة النفس التي

خلقت المادة وقبح الخلق يتبع ضعفها ويتبع شدة القوة جودة مزاج المادة
ويتبع ضعف القوة واعتدالها وذلك ان اقوى النفس دايما وتابعة
لمزاج البدن لم صار فصد العرق اذا كان واسعا يضعف اكثر مما يضعف
اذا كان ضيقا لان الفصد الواسع يكون استفراغ الروح فيه اسرع دفعة
ولذلك صرنا اذا رمنا اعتطاف ما في الجراحات العظام تلف العيش لم
صارت الحمى التي تنوب باجوار تعرض فيها الاقشعرار لان الحرارة الطبيعية
يعود الى داخل البدن لهربها من الخلط الموذي لها فيبرد الاعضاء الخارجة
لم صار من به تشنج اذا احدثت به حمى سكن عنه التشنج لان التشنج الذي
يعرض للاعضاء انما هو من فضل رطوبة تجتمع في الاعضاء فالحرارة تحللها و
الحمى حارة لم صار من يتقاء مرارا اسود فهو على وجل لانه يدل على فرط
الاستفراغ بالقى وذلك ان الشي الذي استفراغه صعب مما يستفرغ
آخر الاخلاط كلها والمرة السودآء استفراغها عسر وذلك انها عكر الدم
وثفله فلذلك اذا استفرغت لم يبق شي يستفرغ الا الذي هي عكره
لم صار بعض من يبول كثرا الامر تخرج عنه ريح لان المثانة اذا امتلأت
ضغطت مجرى المعاء المستقيم لانه تحتها فاذا استفرغت المثانة و
استرحت اتسع منفذ المعاء المستقيم فيبعد الريح فيه الى خارج لم صار من
يبول كثيرا اذا تثاوب اقشعر لان الطبيعة اذا اشتغلت بحركة الحمى عند
التثاوب كانها يفعل وذلك ان التثاوب عرض من اعراض النعاس
يبتدي للاستفراغ بالبول ينقطع وقد يبقى في المجرى بعد منه شي فلذلك اذا

احس الانسان بدغدغة ولذعة يعرض للروح كالهرب من التادي بلذعة تبعه الاقشعرار
لم صار من يسقط على جانب واحد يولمه الجانب الآخر لان الاعصاب والعروق
التي في جانب واحد هي قريبة في الجانب الآخر منها اذا كان من اصل واحد
لم صار اذا نقبت المواضع التي فيها البهق الابيض والتي فيها البرص لم تخرج منها
الدم لان حدوث هذه الامراض من خلط بلغمي ابيض فغلب في هذه المواضع و
يحيل لون الدم واللحم اللذين فيهما الى لونه لم صرن الحوامل تعرض لهن شهوات
رديه لان الحوامل ينقطع طمثهن فلان الطفل لا يقدر ما دام صغيرا ان يستنفد
الدم في غدايه يبقى منه فضل في العروق التي في الرحم ولان الرحم عضو عصبي و
المعدة ايضا عصبية تشاركه في تلك الحال فيحدث لذلك الوحم لم صار ما
يبتلع فلا ينفذ ويقف في المرى لان قصبة الرية موضوعة في مقدم المرى
طول الرقبة ومايل قصبة الرية من المرى هو من جنس الاغشية فلذلك اذا
لج في المرى شي ضغط قصبة الرية وسد مجراها فمنع النفس ان يجري لم صارت
حميات الربع اطول لان الربع انما يتولد من مادة غليظة والغليظة ابطا استفراغا
لم صار التشنج الذي يكون بعد الحمى مهلكا والحمى التي تكون بعد التشنج تبرى من
التشنج لان التشنج تبع الحمى انما يكون من يبس واليبس هو مرض لا يبرى كاليبس في
المشايخ والحمى التي تتبع اليبس تحلل الرطوبة التي في الاعصاب التي تعرض فيها
التشنج لم صار الارض البيضاء لا ينبت والسوداء ينبت لان الارض
البيضاء هي باردة والارض السودآء حارة وكذلك الارض الباردة تولد
الرمل وذلك ان الرمل اكثره باردة والارض الحارة ينبت والنبت في

اكثر الامر الى الحرارة ماهو فان السودان من النساء اكثر من يولد اكثر ❊ لم صار الصبيان
في الحمى اشد ❊ لان الحرارة الطبيعية فيهم اكثر والحمى انما هي حرارة خارجة عن الطبيعة
والحرارة الخارجة عن الطبيعة انما هي خروج الحرارة الطبيعية في الزيادة عن الاعتدال
لم صارت القروح التي تكون في المفصل قليل برؤها وذلك ان الاغلب في المفاصل الاعصاب
في العظام والغضاريف وايضا لانها لا تتحرك لا ينعقد اندمالها ❊ لم صارت القروح
المستديرة يعسر اندمالها ❊ لان القروح الباقية يبتدى بنبات اللحم فيها واندمالها
من موضع كانه زاوية فاذا ابتداء الجرح فيتباعد مثل الاساس ثم ساده بسهولة
فاما القروح المستديرة فلانه ليس فيها زاوية فكذا الاندمال لا يتم فيها الا بصعوبة
لم صارت العين الكبيرة اذا غلظت يسرع اليها الجود ❊ لان شكل العين كرى
واذا زيد على الاكر غير المتساوية بحجم سواء كان مقداره في الاكر التي هي اعظم ❊ لم صار
من نال الصدمة دماغه او شيا من عصبه تقيا مرارا ❊ لان المعدة تنال
بالمشاركة للعصب في المه لانها عصبية ❊ لم صار الرجال يخفهم الجماع والنساء يسمنهن
لان الرجال يستفرغ بالجماع ضرورة فاما النساء فانهن ليس يستفرغن ضرورة
بل تستعدن زيادة وايضا فان المدة يبسط الحرارة الطبيعية في ابدانهن
فلذلك تقبل ❊ لم صار الدواء المركب تجده يفعل افعالا اخر سوى الافعال
التي تفعلها الادوية البسيطة التي منها ركب ❊ لان الافعال انما هي من الامزجة
والدواء المركب يحدث له مزاج آخر غير مزاج الادوية البسيطة التي منها ركب
وذلك انه لما كانت الاجسام التي قلنا انما قوامها من الاركان الاربعة
باختلاف امزجتها فلذلك يكون للدواء المركب مزاج خاص خلاف المزاجات

التي لسائر الادوية كلها التي منها ركب ❊ لم صار النبات بعضها ينبت
في الصيف فقط وبعضها ينبت في الشتاء فقط وبعضها في الشتاء والصيف
وجميع النبات ينبت في الربيع ❊ لان النبات ينال الغذاء من اسفله من
الارض ومن الاعلاء من الهواء وغذاء النبات يكون بشيء رطب وهذا
الشيء الرطب ما كان منه انما ينزعه من الارض فهو لا محالة اغلظ وما كان
منه من الهواء فهو الطف والنبت الذي هو اغلظ وايبس فغذاؤه يكون
بشيء اغلظ فلذلك ياخذ من الارض خاصة غذاءه والنبت الذي هو ارق
وارطب فلذلك يكون اكثر غذاءه من الهواء فما كان من النبت رطبا
فلانه يغتذي من الهواء اكثر فاكثر نباته يكون في الشتاء ما دام الهواء رطبا
وفي الصيف يجف والنبت الذي هو يابس خشن فلانه اكثر غذايه من
الارض بعضه ينبت في الصيف والشتاء وهو الذي فيه عصارة لزجة
دسمة وبعضه يجف في الشتاء لشدة البرد وهو الذي العصارة التي فيه
اقل صبرا او الصبور هو الدن الدسم وجميع النبت ينبت في الربيع لان
الهواء فيه رطب والارض ايضا فيها رطوبة وهو معتدل في الحرارة والبرودة
فلذلك النبت الذي انما ينبت في الشتاء فيه يتم والنبت الذي انما
ينبت في الصيف فيه يتم نشوه ❊ لم صار ماء المطر خفيفا ❊ لان المطر انما
يتولد اما من الهواء اذا برد واما من بخارات يتصاعد من البحر والشيء الذي
يتصاعد منه هو الطف ما فيه واللطيف هو خفيف ❊ لم صار لحم الخنزير اسرع
انهضاما من ساير لحوم الحيوانات الاربع ❊ لانه اشد ملاءمة ومشاكلة

لمزاج الانسان ولانه اسخن وارطب ۞ لم صار النسوان شفاهم دقيقة لان الرطوبة
كلها التي تكون في ابدانهم كلها تنجذب الى فوق لشدة حرارة الشمس فتذوي شفاههم
ويدق ۞ لم صار الرجال في الصيف يشتهون الجماع اكثر والنساء في الشتاء
اكثر ۞ لان الحرارة الطبيعية تغوص في الشتاء لان مسام الجلد يتكاثف فيهرب
الحرارة الذي خارج الى عمق البدن وفي الصيف تنبسط الحرارة الطبيعية الى
الحرارة التي خارجة التي هي من جنسها فيبقى عمق البدن ابرد واعضاء التناسل
عمق في الرجال ما دونه فلذلك تسخن وتتحرك للجماع في الصيف وفي الشتاء
يبرد ويفتر وفي النساء اعضاء التناسل منهم باطنة فلذلك تغوص الحرارة
الطبيعية فيحرك الجماع في الشتاء وفي الصيف يقل ويفتر ۞ لم صار البارد ضارا
للعظام والاسنان والاعصاب لان قوام هذه كلها جوهر ارضي والشي الارضي
بارد ايضا والشي البارد ينا له الضرر من البرودة بسهولة ۞ لم صار الثلج وهو
بارد يحرق لانه يتكثف بافراط والافراطات تتقيد بالبود ۞ لم صار من به اختلاط
الذهن يصغر نبضه ومن به العلة التي تعرف بالسهر يغلظ ويعظم نبضه لان
اختلاط الذهن انما يكون من المرار والمرار يصلب الشريانات ويكتبها
الشريان الصلب لا توالي لان يبسط انبساطا عظيما والسهر انما يكون من
البلغم والبلغم يرطب ويلين ويرخي الشريانات والشريان الرخو اسرع
مواتاة للانبساط والعظم وايضا فان السهر انما يكون قواه في نفس الدماغ
وليس يمكن ثنائه ان يتمدد واختلاط الذهن في اكثر الامر انما يكون في
الاغشية التي على الدماغ اذا ورمت فلذلك اذا تمددت بالورم مدد

الشريانات

الشريانات والذي يتمدد يصلب والصلابة تتبع ايضا صغر النبض ۞ لم
صار من به حمى يتخلص بالعرق ومن به غشي يهلك بالعرق لان العرق انما
يحدث في الحمى عند غلبة الحرارة الطبيعية للفضل المحدث لها وحلها
فشماله فاما من يعرق عند الغشي فانما يعرض له ذلك لغلبة المرض للحرارة الطبيعية
وحله وفشه للقوى ۞ لم صرنا في الصيف يكون اقل احتمالا للاغذية اليابسة
ويكون اكثر احتمالا للاغذية الرطبة ۞ لان الصيف تتحلل فيه الحرارة الغريزية
وتقل في عمق البدن لانها تخرج الى الحرارة التي هي من جنسها والرطوبة
تتحلل بها وتنفش فيجب لذلك اما لقلة الحرارة الطبيعية في عمق فانه يضعف
الشهوة ويقل الهضم ولهذا السبب يكون اقل احتمالا للاطعمة اليابسة واما
ليفش الرطوبة فان يحتاج الى غذاء رطب يخلف مكان ما يتحلل ۞ لم صار في
الشتاء ينالنا الجوع اكثر ويكون هضمه للطعام اجود ۞ لان الحرارة الطبيعية
في الشتاء تغوص الى عمق البدن لتكاثف المنافذ من البرد من خارج
والحرارة الطبيعية تهرب من البرد لانه ضدها فتبطن وتجمع في عمق البدن
وتكثر فيحتاج من الغذاء القوي اكثر ويهضمه اكثر وذلك ان الهضم انما
يتم بالحرارة الطبيعية ۞ لم صار المحاجم اذا اطفيت النار التي فيها تلزم لان
الهواء في المحجمة يسخن بالنار ويلطف ويتحلل من المحجمة اكثر واذا اطفيت النار
برد الهواء من الراس عاد الى طبيعته فتكاثف وغلظ ولانه ليس يمكن بدل
جميع فضاء المحجمة يجذب اللحم الذي تحتها الى داخل المحجمة باقتضاء الخلاء
ليملأ فراغ المحجمة لرقة فيه المحجمة ۞ لم صار من يعرق اذا جامع يفتر ضعف

لان اللذة من شانها ان تحل وترخى جوهر البدن الذى به قوام القوة
والعرق يدل على ان جوهر البدن قد تحلل وانفش كثيرا فلافراطه يكون
نقصان القوة وضعفها لم صار من يكثر من الجماع يستفرغ من الدم
لان المنى انما يتولد من الدم الذى يصير الى الانثاوين فلذلك اذا
استفرغ المنى كله الذى فى الانثاوين وفى الاوعية الذى منه يتولد المنى
لم صار العسل عند القروح لذاعا وعند اللسان حلوا لان الحلاوة انما
تدرك بحس المذاق فقط التى هى من جميع البدن فى اللسان وفيما يليه و
اللذع انما يدرك ليس بالمذاق فقط لكن بحاسة اللمس ايضا فلان فى
العسل حلاوة وحرافة معا فاللسان لان من شانه ان يحس هاتين الكيفيتين
فانه يعرف الحلاوة وحدته ولان حلاوته اكثر من حدته خفى احساس حدته
الحس لحلاوته وخاصة عندما كان فى الحس والفطنة عن مددت فى اختيار
الطعام فاما لحم القروح فلانه انما من شانه ان يحس بالكيفية الحادة تلذعها
فلذلك انما يحس من الورم بحرافته فقط لم صار العصب اذا نخس ورم و
اذا بتر يكون احداثه للورم اقل لان اذا نخس بقى متصلا ببعض الاتصال
فيتمدد ومن اجل التمدد يولم وبسبب الالم تميل اليه المواد وبسبب المواد
يزيد الورم واذا بتر لم يتمدد ولم يولم كثير الم ولذلك ايضا لا ينجذب اليه مادة
ولا يحدث فيه ورم لم صار قبل تناول الطعام فى كثير من الناس يكون رائحة
الفم ردية اذا خل الغذاء الموافق من المعدة ولم يرد من خارج غذاء آخر
احتدت الرطوبة التى فى المعدة وفسدت لكثرة عمل الحرارة لم صار اذا

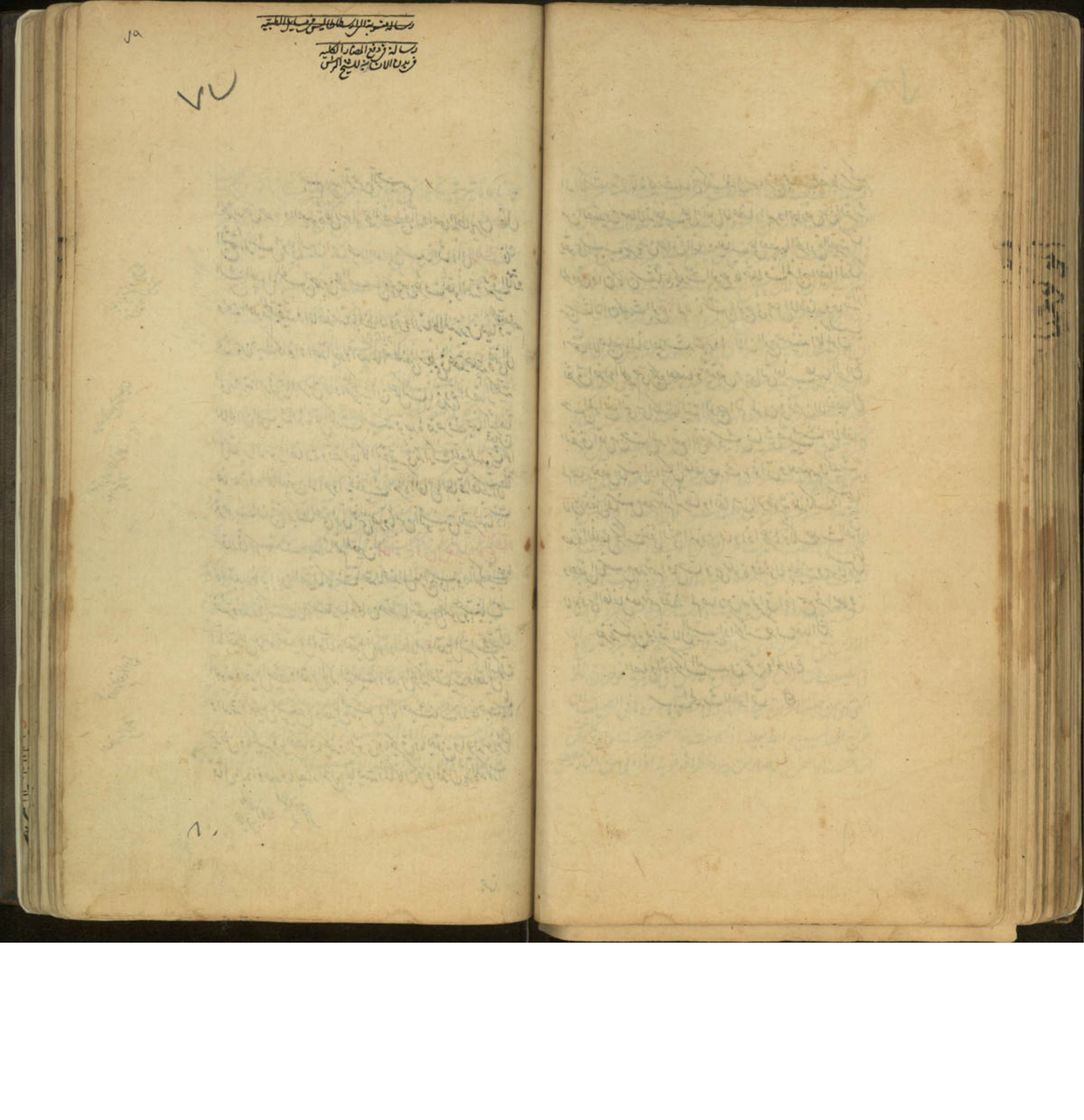
حفر فى شاطى البحر يوجد ماء عذب لان ماء البحر وبالجملة جميع المياه المالحة
غليظة وشان الرمل الذى فى شاطى البحر ان يجذب اليه ويحبس فيه
مما يترشح اليه من ماء البحر اغلظ ما فيه لانه يشبهه وشيا كله ولذلك اذا
تخلص هذا من البحر فما يبقى منه يوجد لطيف عذب لم صار جميع الرطوبات
اذا طبخت تخثرت والماء لا يتخثر اذا طبخ لان ساير الرطوبات هى مركبة
من رطب ويابس مختلطة ويخالط جميع هذه من الجواهر الارضى شى اصلا
وان كل فيه شى منه فانما هو يسير جدا فلذلك ساير الرطوبات كلها
الاخر اذا طبخت فان الجزء الرطب الذى منه ما يلطف فضل لطافة ويتحلل
الى البخار ويتحلل فى الهواء والذى يبقى منه يغلظ وينعقد والماء فلانه
متشابه الاجزاء مما يتحلل منه ابدا اذا طبخ فهو مساو لما يبقى لم صار الماء
الصافى اذا طبخ يصير اكدر واغلظ والماء الغليظ اذا طبخ يصير اصفى
والطف لان ما يتحلل من الماء اللطيف انما هو الشى الذى هو الطف
ما فيه فلذلك يصير ما يبقى منه اقل لطافة وصفاء والماء الغليظ انما يغلظ
من مخالطة اجزاء ارضية لزجة له وهذه الاجزاء اذا لطفت وتقطعت من
حرارة النار تنفصل وترسب فلذلك يرجع ذلك الماء الى لطافته وصفائه
الطبيعى لم صار من يسبح فى الماء الحمات تنطلق طبيعته لان ماء الحمات
حار فلذلك اذا اجتذبت الشريانات بانبساطها شيا من جوهرها الى داخل
البدن ازدادت حرارته وحدته بحرارة البدن واستحال الى المرار فتحلب
وانصب فى مجارى المرارى الى الامعاء فلذلك تحرك البطن لم صار حق

النار بعسر برؤه لان اللحم النفيه يعتق من النار بسوء مزاج حار يابس فلذلك تحتاج
الى ما يبرد ويرطب والقرحة نفسها تجمع فضل رطوبة تحتاج الى ان تجفف وليس انما
اجتماع الرطوبة فيها بسبب القرحة فقط لكن بسبب الحرارة ايضا وذلك انهما
جميعا تجذبان فضل مادة فلان حرق النار تحتاج فيه الى الضدين جميعا تعسر
برؤه لم صار من به طحال لا يستمري طعامه لان الطحال ما دام على حال الطبيعة
فهو يسخن المعدة ويعينها على الهضم لان الطحال كثير الشريانات حارة فاذا
صلب واستحجر فليس انما لا يسخن المعدة فقط بل يبردها وذلك ان المرض
الصلب باردة فلذلك يضعف الهضم لم صار القروح التي تكون في العين تحتاج
الى ادوية منقية تجلو مثل ساير القروح واكثر ايضا وليس تحتاج الى ادوية
مدملة كما يحتاج ساير القروح لكنها تندمل من تلقاء نفسها لان العين عضو
رطب غير مغشا بجلد غليظ كثيف مثل الجلد الذي على ساير البدن فلذلك
بسبب رطوبتها يجتمع في قروحها فضول كثيرة وبهذا السبب تحتاج الى ادوية
تنقي وتجلو وبسبب انها غير مغشاة بجلد غليظ كثيف ليس تحتاج الى ادوية
كاملة لم صار الوحش لا يحتمل رايحة لان في طبع الوحش سد العصب فلذلك
اذا بعد بالرايحة القوية لا يحتملها لم صار السمك يعيش في الماء واذا اخرج
منه الى الهواء تلف لان قلب السمك ابرد فلذلك تحتاج الى نفس قليل لجذبه
بمجاري ضيقة جدا والماء لانه غليظ فما يصل الى النفس في تلك المجاري من
الهواء شي يسير واذا برد الهواء فما يصل منه الى النفس اكثر لانه الطف و
بهذا السبب اذا برد الهواء قلبه بردا مفرطا تلف لم صار الدود يتولد في

الامعاء كما ان الماء حماة ومن كل شي يتولد فيه حيوانات كذلك الاطعمة اذا فسدت
وعفنت في البطن لسوء التدبير والسرة يتولد الدود لم صار من يسقط على
راسه من موضع عال ينقطع صوته لان الاعصاب التي يكون بها الصوت
انما ينحدر من الدماغ لم صار الذين يحدث بهم الغشاوة من ضربة
في اكثر الامر لا يبرون لان الرطوبة الجليدية ينهتك ايصالها من جهة
الضربة ويختلط ساير الرطوبات الباقية التي في العين ويخالط بعضها
بعضا فيفسده لم صار حجم اليد اليمنى اكبر من حجم اليد اليسرى لان
تحرك اليد اليمنى اكثر من تحرك اليد اليسرى والذي يكون حركته اكثر
قبوله للغذاء اكثر لم صار البغل انما يحمل على الكتف الايسر ولا يحمل على
الكتف الايمن لان الجانب الايسر لقلة حركته اكثر صبرا لحمل الثقل
الذي يحمل عليه لم صار من اسن اشتدت شهوته للشراب لان المسن
ابرد مزاجا وبهذا السبب يحتاج الى شي يسخنه والشراب يسخن فاعلم ذلك
لم صار يتولد بمصر وارضها شراب باردة لان ما النيل اذا فاض عليها
ويرطب اصول الكرم اكثر من المقدار ويمكن ان يكون برودة الماء اذا اندفعت
من حرارة الارض يهرب فيعود في اصول الكرم ويبردها لان الكرم اسرع قبولا
للاثر من ساير النبات لم صار الفاكهة وهي باردة رطبة مثل الماء يضر
في اكثر الامر والماء لا يضر ضررا كثيرا لان الماء اذا امتزج بالشراب فليس
انما لا يفسد لسهولته فقط لكنه يحيل الشراب ايضا غير فاسد واسهل قبولا
للانهضام والنفوذ فاما الفاكهة فانها وحدها على الانفراد تفسد لسهولة

وفساد ها ايضا يضاعف اذا خالطت الشراب والسبب في ذلك ان الماء
الطف فلذلك صار اسرع نفوذا والفاكهة اغلظ فلذلك اذا طال مكثها
في المعدة فسدت ❊ لم صار يعرض لمن يبتلع شيئاً كثيراً دفعةً من الطعام و
الشراب الفواق ❊ لان ما يبتلع يدخل معه ايضا ريح مما من الهواء الخارج
وهذه الريح بعدم الحدار ما يبتلع في المرى فاذا انزلت ورسبت في المعدة
ان كان مقدار ما يبتلع يسيرا فان الريح المحصورة تحته يتخلص ويكون بسهولة
وان كان ما يبتلع كثيرا منعها من ان ينفذه فيسموا الى فوق فلذلك اذا
جعدها للصعود ومنع الطعام لها من ذلك لكثرته عليها يعرض من ذلك
لكثرته عليها حركة مضطربة موذية واذا اجتهدت الطبيعة على دفع ذلك
ولم يقدر عليه حدث الفواق ❊ لم صار من عرض له الفواق من كثرة
الطعام والشراب يسكن عنه بحبس نفسه ❊ لان النفس اذا احتبس كثرت
الحرارة من القلب اذا كثرت الحرارة من القلب واذا الحرارة سخنت المعدة
وحلت سبب الفواق ❊ لم صار مياه الابار يوجد في الشتاء حارة
وفي الصيف باردة ❊ لان في الشتاء يهرب الحرارة من البرد الى عمق
الارض فيجتمع ويكثر ويقوى هناك ويتكاثف سطح ظهرها لبرد الهواء واما
في الصيف فان الحرارة تخرج من عمق الارض الى ظاهرها نحو حرارة الهواء
التي هي من جنسها الحرارة مياه الابار في الشتاء وبردها في الصيف ان
مزاج الجلد ليس هو واحد بعينه اذا كانت بنا اسخن حسناه ابرد وان كانت
ابرد حسناه اسخن ❊ لم صار من يبرد اطرافه قوية اذا دني من النار يصطلي

المه الما شديدا لانه يحدث لها في تلك الحال سوء مزاج مختلف مضطرب مركب
من الضدين معا لانه يغلب على بعض الاعضاء البرد العارض من القرار و
يقوى بسبب هربه من حرارة النار ويغلب على بعضها الحرارة القوية من
الحرارة وان كان شيئاً ما يحدث الوجع فاختلاف المزاج ايضا الذي هو
من شانه ان يحدث الوجع ❊ لم صرنا نحس بالوجع في اصل الاظفار وخاصة اذا
اسخنا الاصابع بالنار بعد شدة بردها ❊ لان الوجع حينئذ انما يكون بسبب
تفرق اجزاء اللحم حتى يجمع بعضها وينقبض وهي التي يغلب عليها الحرارة و
حس المواضع التي هي يجليها لينة الوجع التي يكون في زمن الانفصال و
التفرق اقل من حس المواضع التي مغروس فيها شي صلب مثل الاظفار ❊
لم صار بعض الناس اذا اكل الفلفل حدث به فواق وبعضهم لا يحدث به
لان بعض الناس معدتهم اكثر حسا وانقا من الرطوبة فلذلك اذا هيجها
حدة الفلفل تحركت لنفي الشي الموذي لها واذا عجزها ذلك حدث الفواق
وبعض الناس معدتهم اقل حسا وهي مملوة فضولا بلغمية وهولاء ليس انما
لا يوذي الفلفل معدتهم فقط ❊ لم صار من به فواق اذا سمع خبرا يغلمه و
يفزعه سكن فواقه ❊ لان البيس اذا تحركت حرك معها البدن
ايضا واذا تحرك البدن سخن والحرارة
سبب المحدث للفواق ٥


رسالة في دفع المضار الكلية
عن الابدان الانسانية للشيخ الرئيس

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حق حمده والصلوة على رسوله محمد المصطفى وآله واصحابه الطاهرين قال الشيخ الرئيس ابو علي الحسين ابن عبد الله ابن سينا الشادابي وبعد فان الشيخ الجليل ابا الحسن احمد بن محمد السهلي وهو من عرف بعلو الهمة وشرف الارومة ومحبة العلوم الحقيقية والاخذ منها بالحظ الاوفر وارتباط المبرزين فيها وتحصيلهم عنده من حيث كانوا واحدا بعد واحد لما اصطنعني بنظمي في عقد حملته وضمني الى زمرته امرني فيما امر من الاوامر الحكمية ان اعمل كتابا في دفع المضار الكلية للابدان الانسانية اذ تأمل الكتب الطبية فوجدها قد صرف فيها اكثر العناية الى التحذير من الامور الضارة وقصر فيها كل التقصير في تدارك ما يقع للمتهورين الواقعين فيما حذروه المخالفين لما امروا به فتلقيت امره العالي بالطاعة بقدر الاستطاعة ورجوت ان ينتج بركة طاعتي لولي نعمتي ضروبا من التوفيق يقصر عنها ذات مقدرتي واستعنت بالله انه نعم المعين

المقالة الاولى في تعديد انواع الخطاء

والابتداء فاقول ان الصحة لما كانت تابعة لاعتدال المزاج واستواء التركيب على ما فسر وحدد في كتب من اهتم بها وكان حفظها بتعديل امور واجتناب امور اما تعديل الامور فتعديل الهواء وتعديل الطعام وتعديل الشراب وتعديل النوم وتعديل اليقظة وتعديل الحركة البدنية وتعديل الحركة النفسانية وتعديل السكون والدعة وتعديل ما يستفرغ وتعديل ما يحتبس واما اجتناب امور فاجتناب ما يمرض وما يكسر وما يقطع وما يجمد وما يشوي وما يحرق وما يعفن وما يولد سوء مزاج قتال باردا وحارا وما يضاد المزاج بالخاصية ولما كان كل واحد من هذه المذكورات

جنسا عاما يترتب تحته انواع يتمايز بالفصول واصناف يتمايز بالخواص وجب علينا ان نبسطها ونكثرها ونعد اصناف الخروج عن حد المحدود ونعد ما يعرض من خطاء خطاء في مزاج مزاج وما يقابل به كل ذلك ولكنا ان نبين ذلك بطريق قسمة منطقية الا ان غرضنا في هذا الكتاب كما امرنا به الاختصار وافادة العمل دون افادة حقيقة العلم وان نجتنب الكلام فيما كفيناه وسلف للمتقدمين فيه العناية به فلذلك لم نشتغل بالمجتنبات واشتغلنا بالمعدلات فلنعد الآن اصناف الخطاء الواقع فيها لا على سبيل بل على سبيل التصنيف والجمع بوجه كلي ثم نتبعه التفصيل في باب باب ولنبتدئ بتعديل الهواء والهواء يستعمل في كتب الطب عاميا وخاصيا فالعامي هو الهواء المشترك والخاصي هو هواء الحمام ويكون الكلام في الحمام داخلا في باب الكلام في الهواء الا انا ابتدأنا بالهواء العامي فنقول تعديل الهواء تقتضي تعديله في الحر والبرد وتعديله في الرطوبة كما يجب بنواحي البحار وفي اليبوسة كما يجب في البوادي والقفار والجبال وتعديله في الانتقال من حر الى برد ومن برد الى حر كتعديله في اوقات الخريف وفي دخول الحمامات وتعديله من نتن الى طيب ومن طيب الى نتن وتعديله من شمال الى جنوب ومن جنوب الى شمال وتعديله من مزاج بلد الى مزاج بلد وتعديله من عفونته اعني الوباء اذا كان الوباء عفونة في الهواء يجب ان يحترز عنها عند الاستنشاق وتعديله بالاحتقان والحركة اذ الهواء الراكد يتبعه تغير ما اما الى شبيه بالوباء من عفونة حارة وان لم يكن وباء محضا اذ الوباء لا يحدث الا باسباب اخر واما الى كيفية باردة حمامية

نزهة والهواء الدائم الحركة يتبعه ايضا انواع من الآفات في الابدان كما تحققته
في بابه ولابد من نقل الابخرة والاغبرة الردية من المواضع البعيدة الى المساكن
النقية واما الحمام فابواب التعديل فيه تعديل هوائه وترتيب الدخول فيه ليلا
يكون دفعة وتعديل مائه ليسكون عذبا ولا يكون حارا جدا ولا باردا وتعديل
المقام فيه وتعديل ترتيب الخروج منه وتعديل ترتيب استعمال الدلك والمرخ
والغسل فيه ثم اجتناب الحركات الشاقة والجماع والطعام والتي استعمال البارد بالفعل
وتوقي الحرارة بالقوة وتعديل وقت دخوله ليلا يكون على خلاء وخواء وعلى امتلاء
وليلا يكون عقيب شيء يسقط القوة مثل حركة عنيفة او استفراغ دم او اسهال
او كثرة جماع ثم لا يستعمل على الوجه بل يطال فيه المقام ويدام التعريق والقعود في
الموضع الحار فقد قلنا في تعديل الهواء واحوال بالاجمال واما تعديل الطعام
فاما من كميته بان يكون اكثر او اقل واما من كيفيته بان يكون احر او ابرد او
ايبس او ارطب او شديد الضعيف القوام فيعفن سريعا كاللبن واما المطر او
شديد قوة القوام كالارز والذرة واما للبشاعة كالخبز الفطير واما للدسومة
كالشيء الكثير الدهنية واما للزهومة كالشيء المتغير الدهنية او للحدة في الطعم
مثل البصل والثوم او للمرارة كاللوز المر او للحموضة كالخل الحاذق او للزوجة
كالهريسة والسمك او للخشونة والقبض كالغبيراء والنبق والسفرجل او [illegible]
اللين كالفالوذج والصمغ والتوت او للنفخ من اجل رطوبته مع برودة كاللبن
وضرب من التعديل في ترتيب الغذاء وفي جمع بعضه مع بعض والخطأ في
التعديل في الترتيب ان يعقب البطي الانهضام ما هو اسرع انهضاما فيسبقه

بالانهضام

بالانهضام ويحتبس عن النفوذ لكون البطي الانهضام تحته او يوخذ المزلق
قبل البطي الانهضام او المسهل مع او قبل او بعد الطعام او العصار بعد
الطعام كالسفرجل او المكث في المعدة على الطعام كالذرة او المعين على
فساد ما يتوقع من الطعام كالثوم على الكريب والجبن على اللبن فاحدهما يحلل له
التعفن والثاني يعجل له التحيين وفساد الجمع اما للتهيئة للعفونة او للانعقاد وللاريث
والمكث او للانحدار بان يزلق او يعصر او يسهل او نحو آخر ونوع من فساد
الجمع متعلق بالخاصيات ومن ضروب تعديل الطعام وقته وهو ان يتناول
الثاني وقد انحدر الاول ويتناول الطعام وقد صدق الجوع الطبيعي دون العرضي
والمرضي ويتناول الطعام وقد انحدر عن المعدة والخلط الذي يخاف ان
يستحيل اليه الطعام لمن يتناول العسل وفي معدته مرة او اللبن الحامض وفي
معدته بلغم ويتناول وقد تمت الرياضة التي يحتاج اليها الغذاء المتقدم الآسي
ومن ضروب تعديله انضمام مراعات احوال البدن من الحركة والسكون و
النوم واليقظة كالحركة والنوم كالسكون ومن هذه الابواب مراعات احوال
النفس من الغم والغضب والفرح واللذة وغير ذلك فان الاغذية الحارة
مع الغضب مضرة واليابسة مع الغم مضرة والاغذية الرطبة مع الفرح مولدة
للكثرة وهي زيادة مشتركة من الاخلاط الاربعة وكذلك الباردة مع الخوف
الشديد او اللذة المفرطة مضرة وكذلك الكثيرة مع السكون والقليلة مع
الحركة واما الشراب فتعديله من وجوه شبيهة بهذه الوجوه والشراب يقال
للماء ويقال للمسكر ويقال ايضا للربوب والاشربة الفواكه وانما غرضنا

ههنا في الماء وليت تكلم اولاً في الماء فنقول تعديل اما في كميته حتى لا تكون فوق الذي
ينبغي واما في كيفيته حتى يكون رقيقا خفيف الوزن عديم الطعم والرائحة قابلا للحر
والبرد بسرعة ومن الانهار الجارية على الطين الحر والطين العذب سريع الجريان
بعيد عن المبداء الذي منه ينبع مكشوفا للشمس والريح وان كان النهر اعظم
فهو اجود وخاصيته اللذة وسرعة الانحدار عن فم المعدة والشراسيف وسرعة
الدرور والتعرق فان كان آجاميا او كبريتيا او شبيا او زاجيا او نحاسيا
او بخاريا او زرنيخيا او فيه قوة شيء من المعادن اورث انواعا من الامراض
وخير مياه المعادن ماء الحديد ومن هذا الباب المياه المالحة والزعاقة والحامضة
ومن التعديل ما يتعلق بوقته حتى لا يكون على الريق ولا بعد الامتلاء ساعة
الفراغ من الطعام ولا عقيب حركة عنيفة ولا عقيب سبب يحلل البدن
فوق القدر مثل الجماع والحمام ولا عقيب سبب يوجب نشر الحرارة الغريزية
بالافراط كالغضب والفرح ويكون بعد ما رق الطعام واحتاج الى التنفيذ او عند
معالجة الامراض الحارة **وَاَمَّا الشراب** الآخر فمن نوع تعديل جوهره ما هو في
كميته اذ الاكثار منه يفعل فعلين متضادين فيفعل في الاجسام الحارة زيادة مرارة
دم حار او تسخينها او تعفينها او تسييلها الى غور الاعضاء وفي الباردة يفعل
الرطوبة والبرودة على ما نصفه بعد واما في كيفيته فان لا يكون للمحرورين شديد المرارة
غليظ القوام وللمبرودين شديد العفوصة دقيق القوام وان كان شديدة للمعتدلين
مرارة ولا شديد مفرط ولا طعم بشع ولا رائحة مفرطة بل يكون مقبول الرائحة
لذيذ الطعم جاريا على اللسان لا يفعل قبضا ولا مرارة ولا حموضة ثم اصلحه

وللمحرورين الابيض الرقيق المتخذ من عنب فيه ادنى حموضة وللمبرودين العتيق
الصافي الاحمر القوي الزكي وللمعتدلين المعتدل والممزوج صالح لمن به حر
ويبس ضار لمن به ضعف العصب وزيادة رطوبة **واَمَّا** تعديله في وقته فان
لا يوخذ على الخلاء والخواء ولا سيما لاصحاب الحر واليبس ولا ايضا على الطعام
ولا على الطعمة حرارته ولا عقيب صداع او ضيق نفس او حمى او في ابتداء الرمد
او من به شيء من انواع الاعياء الثلثة البسيطة اعني التعبي والتمددي والقروحي
والانواع المركبة منها ولا من تقدمته احوال توجب تحلل المنافذ وانتشار الحرارة
الغريزية ولا على الخمار فانه ضار وليس على ما يظن على انه نافع **واَمَّا الحركة**
فمنه حركة الاسفار ومنه حركة الرياضة ومنه حركة الجماع وهو يصلح ان يجعل من
باب الاستفراغ ايضا الا انا راينا ان نجعلها من هذا الباب ومنه الحركة
النفسانية فحركة الاسفار قد عملنا فيه رسالة على حدة وهي مكتوبة فيها بالشرح
واَمَّا الحركات الرياضية فمن انواع تعديلها ما يتعلق بالكمية حتى لا تكون معيية
طويلة ولا قليلة جدا واما بالكيفية فحتى لا تكون شديدة فتكون كالطويلة
وان قصرت ولا ضعيفة فتكون كالقليلة وان طالت واما في الوقت
فان يكون بعد انهضام الطعام الاول في الاحشاء والاوردة وقبل الطعام
الثاني ولا على الطعام والامتلاء ولا على الخلاء المفرط اعني على بعد عهد بالطعام
كما في الصوم ولا على استفراغات متقدمة اسهالية او جماعية او عرقية
او رعافية او نزفية او درورية او انفجارية فان دعت ضرورة الى
حركة قوية ضارة تدرج اليها بالرفق **وَاَمَّا الحركة** الجماعية فينبغي ان لا تكون

على الخلاء الصرف فيورث هيجان المرار وغير ذلك مما نذكره ولا على الامتلاء
ولا على عقيب فصد او اسهال او حركة متعبة او حمى او غشي او ضعف بوجه
من الوجوه ولا على الطعمة تخمة عسرة الانهضام ولا على علل في الكلية مزمنة
مثل تولد الحصاة او سلس البول او حرقة عسرة او ذيابيطس ولا مع اوجاع
المفاصل كالنقرس وعرق النسا وما اشبهه ولا مع آفات الحس والحركة كالخدر
والفالج والرمد وضعف السمع ولا حين يضعف على الطبيعة الانزال او مع من
لا يشتهي او بالتكلف بغير صدق شهوة ولا لمن هو يابس المزاج خصوصا
باردة ولا لمن هو بارد اعضاء التوليد او نحيف البدن او ضعيف الاعضاء
الاصلية في الخلقة وتركه ايضا مضر لمعتاده اذا اشتدت شهوته خصوصا وبعد عهده ولا سيما
اذا كان منه ممتنعا وكان خصيب البدن كثير الدم **واما الحركة النفسانية**
فلنتكلم فيها بعد النوم واليقظة واما باب النوم واليقظة فاصناف [illegible]
بان يكون في الوقت الذي ينبغي اعني على الطعام مقدار ما يخففه على المعدة
ومقدار الوقت المفروض بالطبع والاعتدال وهو قريب مما من اثنا عشر
ساعة موزعة اكثرها ليلا ومقدار ساعة او ساعتين نهارا ان كان
يتغذى وان لم يتغذ فالقيلولة مكروهة الا لسبب من الاسباب الموجبة
للراحة عن تعب شديد او غضب مفرط او فكرة او غم والسهر المفرط ضار
لاسيما لاصحاب الابدان العليلة الممتلية **واما الاستفراغ والاحتقان**
فالمعتاد منه الفصد والاسهال والعرق والبول والانزال وقد قلنا في
الانزال فاما الفصد فينبغي ان يكون بعد وجوب منه واحتمال في السن

والطبيعة

والطبيعة والقوة والعادة والفصل وينبغي ان لا يكون بعد الحركة والامتلاء
والجماع والحمام والتعب كيف كان الا عند الضرورة ولا بعد ما تقدمه شرب
ماء كثيرا او شرب شراب مسير للاخلاط ولا مع ضعف المعدة والقلب ما امكن
وان يجتهد حتى يخرج المقدار المطلوب من الدم في كرتين او ثلث الا عند
ارادة تسكين الاوجاع ثم يتبع بالسكون ولا ينام عليه ان امكن واما ان
خولف هذا احدث تهيات للامراض التي نذكرها ثم الفصد الزائد على المقدار
الطبيعي يعجل بشفاء العلة الموجبة من اي مادة كانت الا ان قوام الحرارة
الغريزية فلهذا الاحتياط والتوقي فيه احسن وابلغ **واما الاسهال** فينبغي
ان يكون ايضا عند قوة البدن وحاجته ومما يسهل الخلط الغالب الضار
وبعد جودة الحمية وان لا يتعقبه ولا يتقدمه حركة عنيفة او جماع وان لا
يشرب عليه ماء كثيرا ولا يوجد في المعدة طعام كثير ولا يوجد عليه طعام ما
لم يحتبس اسهاله وان يخفف الطعام والشراب في ذلك اليوم ويكتفي بادنى
ما يمكن منهما ومما يتعلق بهذا الباب تدارك من شرب المسهل فلم يسهله او
اسهله فوق المقدار الذي ينبغي له **واما القيء** فان الكثير منه [illegible] اذا
كثيرا وفي استعماله في الاوقات منفعة عظيمة لبعض الناس على الريق ولبعضهم
على الطعام واولى الاوقات به الصيف واما الدرور فينبغي ان لا يكون
مفرطا ولا ايضا قليلا وكذلك ايضا العرق **المقالة الثانية في الهواء**
الهواء الحار يسخن القلب ويخلخل الجلد ثم يكثف له مهيج لعفونة المرار والرعاف والصداع
والحميات الحارة قليل الضرر للابدان التي مزاجاتها الطبيعية حارة او مرتاجا

الخارجة عن الطبيعة باردة جدا اكثر الضرر لمن هو بالضد والاحتراس منه بالاكنان والمخامد وغير ذلك فمن ضربه الهوآء الحار فاقربه **واما الابدان** الحارة اليابسة المهزولة فيعرض لهم من ذلك حمى يوم او حمى عفونة وربما عرق لهم الدق ويعرض لهم الرعاف والصداع وغير ذلك **واما الابدان** الرطبة الباردة فيعرض لهم صداع لين وضيق النفس وضعف المفاصل وتعذر الحركة وترديهم الى الاعتدال فينبغي ان تشمم من اصابه هذا الكافور والصندل والماء ورد وتغسل وجهه ويديه ورجليه بماء الورد المبرد او بماء بارد وتغذي بغذاء خفيف لطيف فروج حرمي او انبرباريسي او بنشوقي او كشكية اومجته وتضمد قلبه ببقلة الحمقاء وبالصندل وماء الورد والكافور وشم الروايح الباردة ويسقى الاشربة الحامضة من اشربة الفواكه وتنظر بعد ذلك هل تحركت فيهم شي من الاخلاط او هل تحركت فيهم البخارات وحركة الاخلاط يستدل عليها باوجاع منتقلة في الاعضاء وفتور في الحركة ولذع في العضل لاسيما ان كانت الاخلاط مرارية ويستدل على البخارات بدوي في الراس وظلمة في العين وصداع ينتقل ولاسيما المبتدي من خلف مع ثقل الثقل ويوكده السدر والدوار مع الخفة فان هاجت الاخلاط الثقيلة فالعضد نافع لها كيف كانت **واما** المرارية فينبغي ان يستفرغ لا بكل ما يستفرغ المرار لكن بما يجمع الى ذلك التطفية كشيرخشت وتمر هندي وشيتوق وما اشبههما فاذا ان الاخلاط ليست بكثيرة وانما تؤذي بالحركة فالاشتغال بتسكينها بما يبرد ويسكن اولى على كل حال حتى لا تعقب الاسهال ضعفا ومما ينتفع منفعة بالغة

الرايب الحامض المبرد والفقاع المتخذ من كشك الشعير ومن الاغذية انواع العرايض بالسمك ولحم البقر اذا كانت القوة الهاضمة قوية في المعدة وللرمان المز خاصية في هذا والحماض اشد تطفية منه الا ان فيه فضل خشونة ولان الكزبرة بالقلب والتفاح مما ينتفع في هذا الباب منفعة بالغة في الذين اضر بهم البرد والبرد يفعل في الابدان على الاطلاق افعالا وهي التكثيف والتحصيف وجمع الحرارة الغريزية في باطن الاعضاء ثم تلقيها آخر الامر ثم التعفين ثم الاهلاك والبرد يقاوم اما بالمزاج الطبيعي البارد اذ الشي لا ينفعل عن شبيهه بل عن ضده او بالمزاج الحار القوي المانع فان الضد اذا قوي على مدافعة الضد لم ينفعل عنه والبرد اذا فعل التكثيف فقط فلم يبعد عنه اوجب منع البخارات عن التحلل في الابدان الممتلية فاوجب العفونة وعوارض العفونة **واما الابدان** النقية فان التكثيف المعتدل يوجب فيها حصر الحرارة الغريزية حتى تجتمع وتتقوى فيوجد منها الهضم للغذاء والنضج للاخلاط ابلغ واكثر واما اذا قوي البرد حتى تغلغل في باطن العضو فانه لا محالة يطفي الحرارة الغريزية فان تدورك سريعا بما يعيد ما اطفي بما يجد بها من المبادي التي هيئات في الطبيعة لها وفيها وتعفنت والا عفن العضو لان العفونة تابعة لتعطل الرطوبة عن الحرارة الغريزية المدبرة لها او استيلاء الحرارة العرضية عليها حتى تتصرف عليها لا على كونها تتصرف فيها الحرارة الغريزية وعلاج منع التكاثف هو الاستحمام والتمرخ والدلك والغمز ولاسيما الاستحمام بمياه التي طبخ فيها الملينات مثل النخالة والبابونج والبنفسج والاكليل الملك والشبث واما الدهن فيجب ان يجتنب في علاج

الكاثف اللحم الا ان يعقب التمرخ بغسل شديد حتى تبطل سدة المسام ويبقى تمليسه

واما التحفظ عن عفونة الاطراف فالوجه في ذلك التدلك بالادهان الحارة

جداً مثل دهن البلسان والنفط ودهن الحلتيت وغير ذلك واذا تعفن

فالشرط على ما بيناه في رسالتنا في تدبير المسافرين واما حفظ القلب والاحشاء

من البرد وتقوية المزاج الحارة المانعة ضرر البرد فباخذ المعجونات المسخنة والشراب

الصرف العتيق والثوم خاصة ولا سيما مع الشراب وما اشبه ذلك فاذا

تاذى الانسان بالبرد فمن الصواب له ان يتحسى المرقة الدسمة اللحمية الممزوجة

بالشراب المبرزة بالفلفل والثوم ودارصيني فليكن هذا كافيا في امر البرد ومن

تاذى بالروائح المنتنة العلاج له تشمم الكافور والصندل والرياحين واستنشاق

دهن الورد والبنفسج ودهن النيلوفر هذا اذا لم يكن الروائح نزتية حماية فعلاجها

المقابلة بانواع البخور العودي ورائحة المسك والزعفران وصب الماء الحار

على الراس فيمن اضربه رائحة الفحم الفحم يعغل رائحته تسخينا وتخفيفا وتوهينا

لقوة الدماغ بحسب الكيفية التميثية دون الكمية وعلاجه شم الفواكه ولا

سيما القابضة لتغليظ الروح مع الملائمة وشم الكافور والصندل واحراق

قشور الرمان والسفرجل فان تاذى به الانسان وبلغ الى الصداع فانه ينتفع

بالقي وينتفع بالماء الحار يصب على الدماغ ويتعاطى النوم ويديم الاستنشاق

بالماء العذب وغسل الانف ويزيد تنشق ماء الورد وغير ذلك واصوب الاشياء

للممتلي الامتناع من الطعام فيمن تاذى بالطيب كل طيب حار هو طيب ومهيج

فانه نافع للدماغ والقلب ولكنه ما يسخن او يبرد ضار في بعض الاحوال وما

يجفف

يجفف او يرطب او يعصر او يقبض فاما الطيب العطري مثل الكافور والمسك يسخن

والعود وانما يتفق اكثرها في التجفيف ثم الكافور يبرد والمسك يسخن وكل واحد منهما

علاج للآخر في التبريد والتسخين والعود والزعفران ان يقابل بهما الكافور

مع المسك والصندل يقابل المسك مع الكافور الا انه يعتني بتعديل التجفيف اما

بالروائح المرطبة مثل البنفسج والنيلوفر واما بالادهان المستنشقة ثم سائر الطيب

المرطب فانه بارد لا محالة فاذا اذى ترطيبه لبعض المزاجات ولبعض العلل حتى

ازدادت بها علة او حدثت فالعلاج المسك والزعفران والغالية واما الذي

يوذي بالعصر كالورد فانه يزكم بعصره عند قوم وبحدته عند آخرين ويبرد

الدماغ عند غير الفريقين وكان العصر اقرب اليه فان كان ذلك منه بالعصر

فعلاجه بما يرخي مثل شم المرخيات من الروائح ولهذا قيل ان البنفسج والنيلوفر

علاجا لضرر الورد ولكن لا كاداته صب الماء الحار على الراس واما ما يقبض كرائحة

السرو والسعد وغير ذلك فعلاجه ايضا بالمرخيات المذكورة والاصوب لما

يعصر ان يتشمم القابضة ويصب على الراس المرخيات حتى يحتبس ما يتحلل من

العصر ويخلل ما ينقبض ويتكاثف ولهذا في شم التوتيز مع الاستحمام منفعة كثيرة

لضرر الورد بل لهذا اذا جمع الورد والسعد واستنشق مع ذلك بدهن لم

يحدث له زكام ضرر الشمال هو تكثيف البدن ومنع التحلل وعصر الدماغ

والبطن ولذلك يتبعه الرمد والسعال علاج ضرر الشمال الحمام والاكتحال

بالتوتياء المربى بماء الحصرم وتناول الخشخاشية مع الزعفران واستعمال قرص

الورد الصغير وتقطير دهن الخيري ممزوجا بدهن الورد منفرا في الاذن ضرر الجنوب.

خاصيته تحليل الاخلاط وتسيلها الى غور الابدان ويملاء الدماغ بخارات
فيتبع بذا لا محالة السدر والدوار والجرب والدمل **علاجه** المبادرة
الى الفصد اذا كان البدن ممتليا واستعمال الفواكه القابضة وترك
الفواكه القابضة واستعمال دهن الاس وتشمم الكافور والصندل و
استعمال الكزبرة الرطبة واليابسة فى الطعام وهجر اللحم وان كان ولا بد فينبغى
الحموضات والمباعدة بالشراب وان كان ولا بد فالمتخذ من العنب
العفص والذى فيه ادنى حموضة والمضمضة والاستنشاق بالماء البارد
والانتقال من هواء الى هواء لا يخ اما ان يقع الانتقال من هواء رطب الى
هواء يابس او بالعكس او من هواء بارد الى هواء حار رطب او بالعكس او من
هواء عفن عفونة ما الى هواء عفن عفونة اخرى كالعفن بالنفاذ ورائحة
العفن بالنز ونحوه وقد قيل فى كل واحد من هذه الاهوية كيف يعدل واما المنتقل
من بعضها الى بعض فالذى يلزمه تقدمة اشياء اولها الانتقال حتى يقع بالتدريج
وان يكون ملبوسه ومشمومه ومطعومه مدة كثيرة موافقا للهواء الاول
ثم ان يكون معالجته لما يحدث ابلغ من معالجة غير المنتقل الى ضده ولهذا امر
الاطباء الاولون بان يحمل الانسان مع نفسه ماء بلده وطينه ليمزجه بمياه
المستجده وليطرح طينه **فى تعديل الوباء** اما الوباء فهو عفونة الهواء وذلك
اذا خالط الهواء ابخرة ردية او طيبة لكنها بقيت ولم يفرقها الرياح حتى
تغيرت ولما كان الانسان احوج الى الاستنشاق منه الى ساير مواد بدنه
ثم مورد الاستنشاق على معدن حيوته فبالحرى ان يكون نكاية الوباء فى اشد

...دن ضرورة تابعا
...ة العزيزية وعوضها
...ة وضعف النبض **فى**
...اء السالفة ثم تسخنها
...ضد والاسهال وليستعمل
...م ورب العناب وليحمل
...تشمم الكافور والصندل
...ن الدموية ومما يتفق
...ان جالينوس زعم
...ار الهواء الراكد
...ة الفاسدة ومنعها
...نغى فى مثل هذا الهواء ان
...مال الاشربة القابضة
...الحلو والمفرح والمرو ديطوس
...استنشاق الطيب البارد
...قابلية تتشمم المسك
والزعفران واستعمال الرياضة والتعرق والتدلك وللحلتيت فى هذا الباب منفعة
عظيمة **فى مضار الهواء المتحرك** اما الهواء الشديد الحركة فانه يولد تكاثف
المسام والنزلات والسعال والادمعة وفقدان القلب الهواء واوفق الاهوية

للقلب الهواء القريب من الحرارة الغريزية وان كان مجتازا على الآجام والمواضع الردية
كان فساد ذلك شبيها ايضا بفساد الوباء ومقابلته ما يشابه الوباء منه ان نعمل ما
امرنا به في باب الوباء واما مقابلته ما لم يجر مجرى الوباء فان يدام الاستحمام بالمياه
العذبة والتدلك والتمرخ والرياضة **المقالة الثالثة في الحمام** مضاره ان لا
يكون هواء الحمام معتدلا لتعديل هواء الحمام هواءا بالجملة فان يكون ليس شديد
الحرارة ولا بارد وتعذر فيه العرق واما بالتفصيل فان يكون لا لحر ولا برد وان
يكون البيت الثاني غير مكرب وان يكون البيت الثالث غير سافج شاو ولا ماء
للنفس المستقيم والحمام الحار جدا يسيل الاخلاط الجامدة الى اعماق الاعضاء فيحدث
اما سددا واما اوراما ويصعدها الى الدماغ فيحدث اما صداعا شديدا واما
سرساما واما يسيل ان رطوبات الى التجاويف الفارغة فيحدث عنه صرع او سكتة
اما الصرع فان كانت السدد ناقصة واما السكتة فان كانت تامة واما الحمام
البارد جدا فانه يحرك المادة الى التعريق حركة ناقصة فيحدث من ذلك افات
وربما حدث منه الجرب والحكة وربما احدث الزكام والمغص **تدارك ضرر الحمام**
الحار اما من المشروبات فالمطفيات مثل رب التفاح ورب السفرجل ورب الحماض
وشراب التمر هندي وشراب النيلوفر وشراب الكدر والسكنجبين وغير ذلك من
المبردات غير مبرد بالثلج واما من الاطلية فالصندل وماء الكزبرة والخل على الكبد و
القلب ويوضع خلخلة من دهن الورد ودهن الخل على الراس ويتدلك الحر والبرد ويدلك
الرجلان ساعة في ماء حار بارد ثم بعد قليل يصب منه شي يسير على الكتفين ثم
بعد ساعة يمسح الراس به ثم يصب قليلا قليلا على البدن وينبغي ان يكون الماء

البارد

البارد معتدلا ليس بشديد البرد وينبغي ان لا يكون نعته بعد الحمام الحار ثم نومه بالنوم
على مراقد ناعمة معتدلة **واما تدارك الحمام البارد** فان تهيا ماء سخين معتدل مقدار
ما يحتمله الطبع فيصب على الراس قبل الخروج بساعة ويداوم التدليك والتمريخ والغمز
والحيلة للتعريق ثم كما يخرج يدوم صب الماء الحار على الراس وحده ثم يعمم بعمامة معتدلة في
الحر وكسره في شدة البرد ويخرج وينام **فيمن اخطأ ودخل الحمام دفعة وخرج دفعة**
هوءلا لا يخاف عليهم اما ان كان مزاجهم حارا اما في الدخول فان يصيبهم نقص الحرارة
الغريزية ويعقبه ضعف القلب والخفقان واما في الخروج فان يصيبهم نوازل حادة ويهيج
الامعاء واوجاع المفاصل ومن كان بارد المزاج فيخشى عليه اما في الدخول فالسكتة والغشي
والخفقان واما في الخروج فالجمود والتمحض وسلس البول والرعشة **علاج من دخل**
الحمام دفعة فمن هو حار المزاج ان يلح في استخراجه الى البيت الاول ويرش تحت
انفه الاسير ماء الورد دفعة وان يوخذ في ثوب مبرد ولا يسقى الماء البارد دفعة
ثم يعالج بالعلاج المتضرر بشدة حر الحمام واما من كان بارد المزاج فان يعمل به ذلك
ثم يسقى شيئا من رب التفاح مع قليل دواء المسك وينوم **علاج من خرج دفعة**
اما حار المزاج فان يصب عليه وعلى راسه ماء حار كثير ويكمد راسه بخرق مسخنة و
ينوم واما بارد المزاج فان يجلس في بيت حار جدا او تنشق دهن الياسمين او
سوسن او دهن النسرين ويطلى راسه بلخلخة السنبل والسعد ويدلك الاعضاء و
يسقى مثروديطوس او ترياق الاربعة ويطعم طعاما فيه ثوم ويسقى من الشراب قليلا
يسيرا ويوم في الماء المالح في الحمام ينفع من الجرب والحكة الا انه يخلخل الجلد ثم يكشفه
واذا لم يكن حكة احدثها ويهزل البدن ويضر بالعين ويحدث النوازل والرمد

ويكدر الحواس في الماء الشبي يكثف الجلد ويقبضه وربما احدث حمى يوم والابدان
النحيفة ربما وقعت منه في التشنج في الماء الكبريتي والنفطي هذا كله يفسد مزاج جلد
البدن ويهيئه للعفونة ويحدث النزلات واذا طال في هوآء المقام خيف منه
الاستسقاء واما اكثر ما يحدث عنه اليرقان في الماء الحديدي في الاغتسال فيه منافع
كثيرة ولا يحدث منه كثير ضرر فان كان شيء فتكثيف الجلد تدارك ضرر الماء المالح
الاغتسال بالماء البارد والطين الطيب تنقع منه ومن بعده غسل بالماء العذب الحار
ثم التدلك بدهن الورد الطيب الرائحة بالرفق وتواتر الاغتسال بالماء العذب بعده.
في استعمال الدلك والتمريخ والغسل فيه معتدل البدن اذا دخل الحمام فليقعد في
كل بيت ساعة ثم يصبر حتى يندى بدنه ويكاد يعرق فيصب الماء اولاً على الكتفين و
ساير الاعضاء ثم على الراس ثم يتغمز ويتدلك بالرفق ويعتني بالمفاصل والا لا يغفل في
ذلك شيئاً مكرباً الاصاحب الربو وتحليل اخلاطه الردية او شاباً مولماً الا الحاجة.
الحمام ليستحل حامه من مفاصله في خطاء من افرط في التدلك من افرط في التدلك
ان كان حار المزاج او يابسه عرضه له سقوط قوة وهيجان مرار وربما كان سببا
للحمى وان كان ممتلي البدن عرض منه حركة الاخلاط تدارك ذلك اما
القسم الاول فعلاجه التمريخ بدهن الورد ودهن البنفسج وتناول الغذاء اللين المطفي
مثل الكشك والتج ويشرب الاشربة المطفية مثل سكنجبين وجلاب ولمن احدث ذلك
فيه اعتقال الطبيعة شراب النيلوفر تدارك ضرر الماء الشبي هو الاغتسال بالماء
الحار العذب بعده مراراً اغتسالاً شديداً ثم التدلك الشديد حتى يعرق ثم الاغتسال
بعده ثم التمريخ بدهن البابونج ودهن الخيري ثم النوم بعده ضرر الماء الكبريتي

والنفطي الاغتسال بالماء المعتدل البرد ثم بالماء الحار ثم التعرق ثم الاغتسال
بالماء الفاتر ثم التمسح بدهن ورد خام ثم النوم بعده مغسل الماء البارد في
الحمام اما ان كان الحمام حاراً فغسل الماء البارد فيه بعد الخروج عنه معاقصته
واشد وعلاجه علاجه واقوى واما ان كان الحمام بارداً ايضاً ففعله بعد
الهواء البارد فاذا اذى كان علاجه تماثيل وفصل بغسل الماء الحار في الحمام
هو بعد الهواء الحار الشديد فيه واقوى الا انه لقصور مدته يكون اقل تاثيرا
او لانه لا يرد على القلب فيكون اخف نكاته وعلاجه شبيه بذلك العلاج
وشراب التمر هندي ولمن احدث به ذلك اسهالاً فشراب التفاح والسفرجل.
والحصرم في خطاء من تصبر فيه مبتعه في الاحتياد وجع المفاصل والتمدد في العضلات
وربما تبعه حمى يوم علاجه الاغتسال بالماء الحار والتدلك الرقيق بدهن البابونج
والزيت الطري وان لم يسكن بذلك ان يفصد بكل حال في اليوم الثاني من الحمام
فيمن استعمل قبل دخول الحمام او بعد خروجه حركات شاقة امام الحمام المعتدل
فلا يضر كثير مضرة لمن افرط في الحركة او زاد حركة بعد الحمام بل اذا كان معتدلا
ولم يمكث فيه مقداراً يعرف كثيراً بل انما كان المكث فيه ما يستفاد من رطوبته.
كان نافعاً لمن عرضت له حركة شاقة وانما يتضرر بها من يطيل المكث في الحمام
حتى ياخذ الحمام رطوبته فوق ما يعطيه ومن وقع له هذا ادى الى الدق او الى اشتداد
شهوة القلب او الاستسقاء ان تحلل الحرارة العزيزية وتبرد مزاج الاحشاء تدارك
ذلك غسل بالماء البارد وصب دهن القرع نشا وبرد صيفا ودهن اللبن
الحليب على الراس واخذ المفاصل الحظي مصروبا مع دهن البنفسج وشرب شراب الحصرم

مع فراخ وافر وحسي المرقة المتخذة من مدقوقة الطيور او الحملان وان ظهر دوي الاحشاء
فعلامته ردائة الهضم والنفخ والجشاء الحامض فتداركه بشربة من دواء الكركم
وتقطير دهن البنفسج في الاذن لمن غلب عليه المرار ودهن الخيري لمن بردت
احشاؤه نافع في هذه العلة المقام الكثير في الحمام يفعل فعل الحركات الشديدة
والعلاج مثل ذلك والحمام على الطعام يوجب سددا في الكبد والعروق لانجذاب
المواد الغذائية الغير المنهضمة الى ظاهر البدن لسيلان الرطوبات اليه بالعرق
والسدد يتبعها الاعراض الردية مثل الاورام وامتناع الغذاء عن ظاهر البدن
وللاستسقاء الكائن بالبادورد والحميات العفنية اذ السدة احد اسباب العفونة
فتدارك ذلك استعمال السكنجبين البزوري والاستفراغ الضعيف بايارج فيقرا
واستعمال الاغذية الخفيفة مدة ايام فيمن شرب شيئا باردا في الحمام مثل الماء
البارد والفقاع هذا خطر عظيم جدا لان الشيء البارد السيال اذا حصل في المعدة
في الحمام وتفتحت المسامات وتخلخلت المنافذ يهجم دفعة على الكبد والقلب فيبردهما
تبريدا شديدا وانهك حرارتهما الغريزية جميع الاحشاء ويهيئها للاستسقاء
فتدارك ذلك تناول شيء يسير من الصرف بعد الحمام او شربة من دواء المسك
او دواء الكركم او دواء اللك او مثروديطوس او تكميد الكبد والقلب بخرق حارة
او تناول غذاء مبزر وللكرنب خاصية في دفع هذا الضرر ومن البقول الراسن
ومن الاشربة شراب الجوز وشراب الافسنتين وشراب حنديقون ودخول
الحمام والبدن ممتلئ هذا ايضا خطر لانه لا يحدث منه عفونة في الاخلاط المحتبسة
في البدن وحركتها داورام في الاحشاء مثل ذات الجنب وذات الكبد وذات

الرية

الرية ويخاف منه آفات الدماغ واورامه واما الحميات فاقرب الاشياء منه فتدارك ذلك
اذا اعقب ذلك ثقلا او اعياء او عطش او تروح او تمدد فينبغي ان يبادر الى الفصد
ويستخرج من الدم مقدار صالح فان زال بذلك وسكن والا استفرغ بشراب
الفواكه وتناول الاشربة المانعة من العفونة مثل رب السفرجل ورب التفاح ورب
الاجاص وغير ذلك ويطلى الكبد والقلب بالاطلية الموافقة مثل ماء الكزبرة والخل
وعنب الثعلب مع قليل كافور وصندل المقالة الرابعة في الطعام مضار الاكثار
من الطعام والامتلاء الاكثار من الطعام يورث قلة اصابة البدن من الغذاء
الزائد في جوهره وكثرة التخم ويورث السدد في المنافذ وانهاك القوى الطبيعية و
العفونة والحميات المختلطة والربو وعرق النساء والنقرس واوجاع المفاصل
تدارك ذلك الانابة الطبيعة بالاغذية الملينة للطبيعة اما البارد المزاج فمثل مرق
الكرنب وماء الحمص واما الحار المزاج فمثل مرقة السلق ومرقة العدس والكشك والح
وارنيدها اما الحار المزاج فشراب الورد والتمر هندي ويجتنب شراب الاجاص لانه
يضعف المعدة ويضيف الى ضعفها المكتسب من ثقل الاغذية واما البارد المزاج
فملعقة من شهرياران او المعجون الملوكي او الكموني ثم تخفيف الطعام بعده
يوما او يومين ويستعمل الرياضة ان لم يكن اسباب موجبة للامتلاء في ضرر
الاقلال من الغذاء قد يعرض لكثير من الناس ان يجوعوا جوعا شديدا في
زمان القحط او في الاسفار او في المحن او لاسباب آخر من الاعراض فيوجب
ذلك سقوط شهوة او قوة ويهيئوا الدق والغشي وربما وقع البارد المزاج
النوع من الدق يعرف بالشيخوخي تدارك ذلك لا ينبغي لهؤلاء ان يشرعوا

في استيفاء الاغذية دفعة فقد رايت خلقا عظيما ماتوا بسبب انهم لما خرجوا من
القحط العظيم الواقع ببخارا في هذه السنين وكانوا قد استعملوا الحشايش في اغذيتهم
ولم يمكنهم تحصيل اللحم والخبز لما رخص وكثر دفعة فوجدوا الخبز واللحم وشبعوا ولوا
منه فماتوا وقد كنت اوصيت خلقا كثيرا منهم بالتدريج فتخلصوا فمن وقع له هذا
فينبغي ان يشرع اولا فيما يلطف من الاغذية ويخف مثل اجنحة الطيور وماء
الشعير وغير ذلك ثم قليلا قليلا ياخذون في تناول الاغذية المعتادة وان
يدلوا فيما بين ذلك بمضغ الكندر وتنقية المعدة بادخال الريشة في الحلق من
غير ارادة القي بذلك رقيق لما تحت الشراسيف وان يجعل الغذاء دفعات متواترة
كل دفعة قليلا قليلا جدا فانهم بهذه الحيلة يمكن ان يتخلصوا **في ضرر الاغذية**
الحارة الاغذية الحارة اما خفيفة الجوهر مثل الثوم او ثقيلة الجوهر مثل الباذنجان
وما كان مثل الثوم فان مضرته بالدماغ اكثر وخاصيته تسخين الدم وتعفينه
واما ثقيلة الجوهر فمضرته بالاعضاء السافلة اكثر ثم يولد دما سوداويا فيضر بالكبد
بالمضادة وبالطحال بالتوريم والامتلاء وبساير الاعضاء بمشاركتهما ونكاية القسم
الاول اسرع واقرب من التدارك ونكاية القسم الثاني ابطأ وابعد من التدارك
والعلاج **فتدارك ذلك** اما القسم فبما يغير المزاج ويبدله ويطفيه ويمنع [illegible]
او في تقطيع مثل السكنجبين او بما فيه منع الابخرة عن الدماغ كشراب الورد وشراب
السفرجل وشراب العناب واما القسم الثاني فينبغي ان يستعمل عليه ما يطفي ويفتح
السدد ويقطع ويطلق الطبيعة واصلح ذلك كله السكنجبين البزوري والا[illegible]
وربما يفعل الشراب الابيض الرقيق فعله ومن كثر استعماله لهذه الاطعمة الغليظة

الغليظة

الغليظة فليبادر الى الفصد والاسهال بما يقع فيه افتيمون وهذه الاطعمة مثل الباذنجان
ولحم الجزور ولحم الفرس ولحم الاتن الوحش والقديد والسمك المالح وما يجري
هذا المجرى واذا لم يستعمل الاستفراغ خيف عليه الجذام والبهق والبرص و
الدوالي وحميات الربع واورام الطحال وانواع من الصرع والبواسير والدوالي
وداء الثعلب والحية وداء الفيل والاكلة وما اشبه ذلك **في ضرر الاغذية**
الباردة الاغذية الباردة ايضا منها ما هي خفيفة مثل القرع وماء الشعير ومنها
ما هي ثقيلة تميل الى الرطوبة مثل السمك واللبن الحامض ومنها ما هي ثقيلة
تميل الى اليبوسة مثل العدس والسفرجل العفص والخفيفة منها لا يوثر
فوق تبديل المزاج اثرا فادحا واما الثقيلة الرطبة فتولد الخام فيتبعه الفالج
واللقوة والرعشة وعرق النسا والحصى في الكلية وانواع من الصرع
والسكتة وامراض اخر شبيهة بهذا واما الثقيلة اليابسة فتولد السوداء
الساكنة فيتبعه اورام الطحال والسرطانات الساكنة والدوالي والوسواس
فاذا عفن احدث ما قلناه قبل في الثقيلة الحارة **في تدارك ذلك** اما الباردة
الخفيفة فيقابل بما يبدل المزاج ويدر مثل ماء العسل والشراب الصرف والشراب
الريحاني واما الباردة الرطبة الثقيلة فينبغي ان يجتهد في اسراع اخراجها
من البدن وكذلك اليابسة الا من يحوجه اليه المعالجة والمداواة و
ينبغي ان يستعمل على الثقيلة الرطبة الكموني والفلافلي واذا ابطا خروجه الشهر
والتمري الا اذا احس الانسان من مزاجه مقاومة فينبغي ان يتركه على الطبيعة
ثم في آخر الامر يتبعه ماء العسل او السكنجبين البزوري قوي البزور ليغسل ما بقي

منه ويحلوه ويفتح سدده واما الثقيلة اليابسة فينبغي ان يؤخذ عليها الشراب العتيق
الصرف لمن هو غير مفرط حر المزاج الملتهب والسكنجبين الاسقيلي القوي البزوري
لمن كان مفرط سوء المزاج الحار ثم ينبغي في الغذاء الثاني ان يقابل بالضد
المعتدل **في ضرر ما هو ضعيف القوام** من الاغذية معنى قولنا ضعيف القوام
انه يكون من رطوبته غير جيدة المخالطة بيبوسته حتى انه تتميز عنه بسرعة ثم تكون رطوبته
سريعة الاستحالة الى كل طبيعة تصادفه وهذا مثل اللبن والخوخ والمشمش والبطيخ
وما اشبهه وماء المطر شبيه بهذا وخاصية هذه الاشياء سرعة الاستحالة
اذا نضجت ومن استعمل مثل هذا الطعام فصادف في معدته مرة انفعل اليها
او بلغما استحال اليه ويسرع قبول العفونة واي مادة كانت استحال اليها
فيتبعه اما حمى صفراوية واما حمى بلغمية في الاكثر **فتدارك ذلك** ينبغي ان
يستعمل على هذا اما اذا كان الطبع حارا فالسكنجبين الساذج وان كان الطبع
باردا فالسكنجبين البزوري او ماء العسل وبالجملة ما يدر الطبيعة فان وقع في
هذا التقصير اجتهد في التعريق وفيما يعرق في الاغذية الصلبة القوام هي الاغذية
الغليظة الثقيلة القبول للهضم والاستحالة مثل الارز والذرة وما اشبههما وتتولد
عن مثلها الرياح واحتباس الطبيعة واوجاع الاحشاء لثقلها والامراض
الحادة **فتدارك ذلك** ان يشرب عليها في اول ما يتناول اما حار المزاج
فالشراب اللطيف الرقيق او ماء العسل الكثير المزاج واما بارد المزاج فالشراب
الصرف وشراب العسل القوي ثم يتبع بما يهضم وينزل ويزلق ذلك مثل
التمري مع دهن اللوز وشهريار ان مع الزيت والغرض في الادهان ان ادلاق

اي تعادل ضعيف القوام

في ضرر الاغذية البشعة البشع بالطبع تنفر عنه القوى والطبيعة في الاعضاء فيقصر في
الهضم والامساك والدفع والجذب ويحدث منها افعال مضطربة فيه ثم
يفسد بالبشاعة مزاج فم المعدة ويفسد الشهوة **تداركه** اما بالقيء واما بان يتناول
ما تشتهيه النفس عليه اما حلوا او تمرا واما حامض يجلب الشهوة والى الحامض المحتاج
ازالة البشاعة **في ضرر الاغذية الدسمة** الدسمة تضر بضعف المعدة ولا
سيما فمها وتسد المنافذ وتمنع الغذاء عن النفوذ ولكنها تغذو كثيرا **تداركه**
تناول القابضات الناشفة عليه مثل السفرجل والمقطعات مثل الخل والسكنجبين
والاحتيال في سرعة انزاله ثم اتباعه بما يجلو مثل ماء العسل والسكنجبين البزوري
او يدفع مثل الجبن والحصرم والسفرجل **ضرر الزهومة** سرعة العفونة مع سائر
ما قيل في الدسومة **تداركه** استعمال ما قيل في باب الدسومة ولكن مطيبا
بالدارصيني والقرفة والابازير الطيبة والحلتيت اذا طرح منه شيء يسير في الاغذية
ابطل زهومتها **ضرر الاغذية الحريفة** وهي مثل البصل ان يلذع المعدة ويكوي
فم المعدة ويسقط القوى الطبيعية الاربعة ويحدث في سطح الامعاء والمعدة
قروحا **تداركه** ان يتناول عليه ما يضاده بالطعم مثل الحلوات وفي اللذع
مثل الدسومات والدسم وعديم التاثير الطعمي اصلا كالنشا وما يتخذ منه وللبقلة
اليمانية والحمقاء والقرع والقثاء والقند اثر كثير في دفع مضرة هذه الاشياء وينبغي
ان لا يستعمل في مقابلة هذه الاغذية الخل فانه يعين فعلها بلذعه المرتعش للمزاج
والشهوة والطبيعة لانه ابعد الاشياء عن جوهر الغذاء اذ جوهر الغذاء هو
الحلو على راي جالينوس وربما اورث التشنج **وتداركه** تناول الحلاوات

والدسومات الخفيفة واستعمال الطيب شما ومضها الى حض ضرره بالمعدة والكبد شديد تخشينه وجلائه للرطوبات الواقعة على وجه الاعصاب وظواهرها وبشدة التلطيف وباللذع المضاد للقوى الحسية فيحدث فواق وتشنج وكزاز **تداركه** ما يغري مثل لعاب بزرقطونا والقرع وصمغ عربي والنشا والحلاوات المطبوخة او يرخي مثل المرقة الدسمة او يتلذ الحس مثل الاغذية اللحمية الموافقة للمزاج بالجوهر دون الكيفية وشرب دهن اللوز المقشر والسمن مع اللبن خاصيته في دفع هذا الضرر **ضرر الخشن القابض** هو القولنج ونشف الرطوبات الغريزية **تداركه** تناول الاجاصية والكشكية مع كثير دهن **ضرر النفخة** القولنج والصداع ومنع هضم الطعام والنفخ ونتن العروق والسرسام والدوي والطنين **تداركه** مضغ الكمون والكندر وتناول الفوتنجي والكموني وقلة شرب الماء عليها فاذا اتى عليه ساعات اربع تناول عليه من الشراب قدرا معتدلا **في تناول سريع الانهضام على بطي الانهضام** ان سريع الانهضام اذا تنول على بطي الانهضام انهضم قبله واذا انهضم وجب له ان ينفذ الى الامعاء ويبرز فلا يجد الى ذلك سبيلا اذا العسر الانهضام تحته فيبقى بعض ما يقاربه من الطعام ويتولد اخلاط ردية ويصعد الى الدماغ بخار المضر المفسد **تداركه** الاول ان يسهل بعض المسهلات السليمة المذكورة مثل الاجاص والشير خشت وشراب الفواكه ولعوق الفواكه لحار المزاج وشهريار ان والملوكي والاسقف لبارد المزاج وله علاج آخر وهو ان يتناول شيا من مبطيات الهضم كجوهر قوى الفعل حتى لا يوجب استلاء على استلاء بل يفعل العرض بكمية يسيرة منه ودوائية فيه مثل

الكزبرة

الكزبرة اليابسة والجبن الرطب والسفرجل العفص وبزرقطونا وبقلة الحمقاء **المزلق قبل بطي الانهضام** اذا اتبع المزلقات مثل البطيخ والمشمش والاجاص والتوت شي من الاطعمة التي لها قوام يلاصل وزلقت تلك وشرعت الانحدار والحذر بذاتها قبل انهضامه في المعدة فانحدر الغذاء الى الكبد في الكارتعا ولم ينهضم بعد ولم يستحل تمام الاستحالة فاورث سددا **تداركه** اما بالاعانة على سرعة الخروج واما بتناول الخشنات قبل الطعام على المزلق ان امكن او بعده ثم الاضطجاع والنوم على اليسار ثم الاستعمال المدر المفتح مثل الشراب او السكنجبين البزوري وما العسل بحسب الاحوال على ما قبل **ضرر العصاب** الطعام قريب من ضرر المزلق من وجه وبعيد منه من وجه ويشبهه من جهة سرعة الحذار لما رق ولطف من الطعام ويبعد عنه من جهة البطاية بالحذار ما كثف منه فيقصر ضرر المزلق ويفرز ضرر العفص **تداركه** استعمال المليسات المرخية عليه مثل ما يشبه الاجاص والتمر الهندي والشيرخشت النشوقية والمجبنة لحار المزاج وغلبة الحرارة وتوقيها بما قبل ومثل الملوكي والشهرياران لبارد المزاج الفانيد والعسل فانهما اولى واوفق ثم يعالج بعد خروجه من الجلاء والتشقيح والادرار مثل ما سلف **الممسك** في المعدة كالكسفرة وضرره التعفين **تداركه** شبيه بما قيل في الباب المتقدم **المعين على التعفين** اذا تنول شي من شانه قبول العفونة ثم اعقب بما يعين عليه كالنوم على الكرب كان ضرره سرعة العفونة **تداركه** تناول المطفيات المقطعة كالسكنجبين او القابضة مثل رب السفرجل ورب التفاح ورب الحصرم **المعين على الانعقاد** هو مثل الجبن على اللبن والخل عليه

وما اشبهه ومثل الجبن على البيض والسفرجل على السمك ومثل هذا وضرر التخمة و
القولنج **علاجه** ما يقطع ويحلل مثل فنجوش وشراب الحرف آخر الامر العشي كما
الشبت ما دام في المعدة واذا حصل في الامعاء يستعمل شهريارن والملوكي وما
اشبه ذلك ويحتمل من شيافة مطلقة معتدلة القوة **وادخال الطعام على الطعام**
هذا يضر من ثلثة اوجه احدها ان القوة لا تكون الا بعد استراحة من الغذاء الاول
فيلزمها الغذاء الثاني وتهضمه فيودي ذلك الى ضعفها والثاني ان المنهضم يختلط
غير المنهضم فيحتبس معه ريث ما ينهضم هو فيحدث الى النفوذ معه ضيق لطول مكثه
وزيادة مكثه على الواجب الطبيعي فيه **تبين تناول الطعام مستحيلا الى مادة موجودة**
في المعدة هذا مثل ان يتناول عسلا على مرة اولبنا على بلغم فالاولى ان تنقيا
قبل التناول لئلا يكثر المادة الرديه باستحالة الغذاء اليه فيحدث كل نوع امراضه
الخاصة به المذكورة **تداركه** ان تنقيا هذا الطعم او يقابل بالضد ان كانت المادة مرة
شرب شراب الحصرم والتفاح وشراب الرمان والسكنجبين ومن اغذية القثاء والقرع
وبقلة الحمقاء وتنفع منه منفعة عظيمة بزرقطونا مع سكنجبين ثم بعد هضمه اعقب بمسهل
مثل الاجاصي والينتوقي والتمرهندي وان كانت المادة بلغما فان يشرب
شراب الصرف وماء العسل والسكنجبين الراوندي والجوارش الكموني ثم تسهيل بعد
الهضم بالملوكي وسفوف تربد مع زنجبيل وايارج اسهالا يسيرا ولا يتغافل عنه
فان مضاره شديد **في الرياضة** الفضلات منها ما هي في الغذاء الثاني
والثالث وهي الفضلات التي تبقى في ناحية الكبد والمرارة والطحال ثم في الاوردة
والشريانات ثم في الفضلات في المفصل وهذه اذا اتعوهدت واخرجت دائما

البدن بلا فصل **ووجه اخراجها** اما ما كان منها اقرب الى الامعاء فبالملينات
والمدرات والرياضة واما ما كان اقرب الى غور الاعضاء فبالرياضة والملينات و
والمدرات المتوسط لا تنفع فيها الا لهم الا ان يكون اسهالات قوية فوق
التي تجري في العادة واما الرياضة فانها وحدها يكفي الامرين جميعا فتطلق الطبيعة وتدر
وتعرق وايضا ما كان من الاغذية قريبا من ان ينهضم وهو بعد خام اعانت
عليها بتقوية الحرارة الغريزية والرياضة معنى جليل في حفظ الصحة **ضرر التقصير في**
الرياضة وادخال طعام على طعام متقدم بعد ما انهضم ولكن لم تستعمل رياضة ضرر
هذا اكثر من الضرر ادخال الطعام على الطعام وذلك لان الطعام اذا دخل
على الطعام ففي اكثر الامر يثقل وينحدر ويخرج ولا يكون فضلاته وفساده يتغلغل اغوار
الاعضاء ومن قريب يمكن ان يستفرغ بادنى ملين للطبيعة ما كان احتبس منه من
المنافي للبدن واما الذي يحتاج ان يدفع بالرياضة ففضلات غائرة متغلغلة
في اعماق الاعضاء **تداركه** اما ان كان هذا كثيرا انتم احدث تمددا او وجعا او قروحا
او تعبا ملتهبا ووجعا في الاعضاء فبالاسهال القوي والمعتدل بحسب ما يحس من
ذلك واما ان لم يكن كثيرا فبالجوع والرياضة الشاقة المتعدية للاعتدال ثم
استعمال المدرات بعد الرياضة والملينات مثل سكنجبين بزوري او سكنجبين افتيموني
او سكنجبين بزوري وفيه تربد ودارصيني بقدر معتدل **الحركة بعد الطعام** تفسد الطعام
وتضر من ثلثة اوجه احدها تخضخضه خضخضة فلا يلزم سطح الالات المحتوية عليه فلا
ينهضم والثاني ان الحرارة الغريزية تنتشر الى ظاهر البدن ويبقى باطنه باردا
وتعدم القوة الهاضمة ما تحتاج اليه من الحرارة الغريزية الثالث انه يحدر الطعام

ولما ينهضم فيفعل ما قيل **تداركه** الاجتهاد في نقص ذلك الطعام كل الاجتهاد ثم غسل آثاره
بما تقدم القول فيه في الابواب المتقدمة **السكون الكثير** ضرر تفجيج الطعام و
منع الفضلات الثانية والثالثة عن التحلل وحبس المواد في المفاصل والعضلات او
تجميدها فيها **تداركه** تدارك عدم الرياضة واما مقارنة الطعام شتى من الاحوال
المسخنة والمبردة والنفسانية والطبيعية فيرجع الى شيء مما قلنا **المقالة الثانية**
في الماء والمشروبات **في اكثار شرب الماء** هذا يضر من ثلثة اوجه احدها انه يضعف
الحرارة الغريزية في الاعضاء بالكلية واما الاعضاء الرئيسة فيعرض لها حينئذ ضعف
القوى الطبيعية الاربع واما الاعضاء الآلية الثانية فيضعفها ضعف الحرارة
والارتعاش والثاني ان القوة المميزة في الكبد تضعف عن تمييز جميع المائية عن الدم
فاما ان تنصب المائية الى ناحية ما بين الصفاق والمراق فيحدث الاستسقاء الزقي
او تنفذ مع الدم في الاعضاء فيحدث الاستسقاء اللحمي والقوة المميزة في الكلية تضعف
فيحدث منه سلس البول مع عسر فيه وضعف الكلية والثالث انه يسيل الطعام ويحدره
قبل الوقت **تداركه** اما لمن مزاجه بارد فان يشرب عليه دواء اللك وانا ناسيا
او مثرود يطوس حتى يتدارك بالقوة واما حار المزاج فان يأخذ عليه مدر البول ومعجون
البزور ثم يهجر الماء البارد بعد ذلك ويصبر عليه ويجعل غذاءه ما يدر ويسكن العطش مثل
التفاحية اسفاناخية وسفرجلية **في ضرر ماء الاجام** الماء الآسن الاجامي بطؤ
نزوله عن المعدة وتنفيذه للغذاء فاما العطش فيزداد به واما القوة فتضعف به
ولانه ليس بماء صرف بل فيه ارضية كثيرة فيتولد عنه خلط اما بلغمي زجاجي
واما سوداوي ولذلك يكثر امراض الطحال عنه شربه كثيرا ويعرض البواسير والاستسقاء

لسوء مزاج الكبد وسلس البول لسوء مزاج الكلية **تداركه** ان امكن ان يقطر مثل هذا
الماء ثم يشرب اما بالقرع والانبيق واما بصوفة وتوضع على فم وعاء يعلى فيه و
يعصر او يروق هذا ويدق على خبز وتفاح او سفرجل فهو اصوب واما ان شرب وهو
على حاله فينبغي ان يوخذ عليه معجون الرزاوند ويوخذ عليه مدر البول الكثير دو
يشرب عليه شراب صرف وللبصل خاصية في مقاومته اذا اكل نيا وان شرب
الانسان بعد شربه يوم شرابا صرفا يسيرا على الريق ولم يكن من مزاجه بانتفع
به شديدا **ضرر الماء الكبريتي** هذا الماء يحرق الاخلاط ويعفنها فيتبعه في الابتداء
حميات صفراوية ثم في آخره حميات السوداوية لاحتراق الدم به والسوداء الذي
يتولد منه يكون سوداء رديا اعني الذي يسمى مرة سوداء ومضار هذا الماء البرقان
والحكة والحمى غب مطبقة والصداع والرمد والنوازل الحادة وعسر البول و
النخافة **تداركه** ان امكن ان يصعد كما قلنا مرارا فهو اصوب وان شرب مع
الخل وطرح فيه طين ارمني او طين مختوم كثير ضرره واما اذا شرب على حاله فان
شراب الرمان ممزوجا بشراب البنفسج يكسر ضرره كثيرا او السكنجبين السكري
المتخذ بخل وعصارة السفرجل يقاوم له جدا حسنا وبزر بقلة الحمقاء مسحوقا ثم
يوخذ الباقه في شراب البنفسج والتفاح نافع له وشرب ماء الورد عليه ايضا
نافع ثم الاغذية الخفيفة الدسمة التي تقع فيها الزيت والسمن واذا اكثر منه
ضرر فان لم يكن مع حمى شرب اللبن والسمن متخين عليه وان كان حمى شرب ماء
الشعير مع سكنجبين وماء الرمان المز **الماء الشبي** ضرره القبض وامساك الطبيعة
وتخشين الصدر وزوال الصوت وعسر البول وتضييق مسام الغذاء والالات

تدارک ضرره استعمال الدسومات وتجرع دهن الزيتون او اللوز عليه وشرب الرحيق الريحاني ومن الاشربة شراب البنفسج وشراب الاجاص وماء الشعير مقاوم جدا الادمان الحمص مع دهن طيب اى دهن كان من الادمان الماكولة نافع منه انفع الاشياء في مقاومته الحشو المتخذ من النخالة والسكر وجوارش اللبوب نافع منه منفعة غير قليلة الماء الزاجي ضرره مركب من ضرر الكبريتي والشبي فيحدث من القبض والخشونة شبيه بما يحدثه الشبي ومن التعفين واحراق المواد شبيه بما يحدثه الكبريتي فضرره بالرئة ابلغ تداركه شرب شراب الزوفا البارد عليه وتناول شراب الورد مع رب السوس وماء بطيخ الهندى المستخرج منه بعد طبخه في الطين او ماء القثد والقثاء او لعاب بزرقطونا وحب السفرجل مع بنفسج مربا كلها مقاومات الماء الزرنيخي وهو شبيه الضرر بماء الكبريتي ولكن له خاصية في تقريح الامعاء تداركه شبيه بتدارک الماء الكبريتي وزيادة استعمال ما يمنع قروح المعاء مثل اقراص الصمغ الطباشير مع شراب البنفسج ليقاوم قبضه الشديد وبزرقطونا نافع منه جدا الماء الزنجاري هو شبيه في الضرر بالماء الكبريتي الا انه اعظم منه نكاية من وجه وهو بعيد لافواه العروق وقابلية لها واحداث بول الدم واسهال الدم ونزف الدم من الرئة تداركه استعمال اقراص الكهربا عليه واستعمال السماق والانبرباريس واقراص الطين المختوم تدفع ضرره وبالترياقية التي هي شراب العناب بتغليظ الدم واستعمال العوق الخشخاش فانه يمنع ضرره في الرئة والكليتين وتامل تاثيره انه في اى شى من الاعضاء اشد فيعالج بما يخص ذلك فيخص للكبد وما يتصل به اقراص الكهربا وللرئة اقراص الخشخاش وللامعاء اقراص الطين المختوم وللكليتين اقراص

الكاكنج

الكاكنج واقراص الخشخاش الجلناري في الماء النوشادري الماء النوشادري مثل الزنجاري واصعب منه وخاصيته في الدماغ والعينين تداركه ان يستعمل جميع ما استعمل في تدارک الزنجاري مع تطفئة شديدة باقراص الكافور وشمه وطلاء باردة على الراس من دهن الورد وخل وماء الورد وصندل وعصارة البقول الباردة والاكتحال بماء الكسفرة والاثمد المربا بالحصرم في الماء النحاسي هو اضعف من الزنجاري وشبيه به في الماء النفطي هو اضعف من الكبريتي وشبيه به الماء الملح خاصيته احداث الظلمة البصر وثقل السمع والدوى في الراس والحكة تداركه التطفية بالربوب الباردة التي ليس فيها شديد القبض واستعمال الدسومات على ما قيل في الابواب المتقدمة والاكتحال بالتوتياء المربا بالحصرم ويقطر دهن الجوز في الاذن الماء الزعاق يعفن ويحدث الحميات الصفراوية ويخاف منه الاستسقاء تداركه استعمال الاشربة الحلوة مثل الجلاب وشراب البنفسج واستعمال ما يدر من اللبوب مثل لب البطيخ والقثاء والقثد والقرع الماء الحامض يخشن المعاء والمعدة ويعين ويحدث الاستسقاء تداركه استعمال المعربات مثل الاكار مع الكمون وما يكسر النفخ مثل الكرويا والصعتر وتناول شراب الجزر وشراب الرمان ومن الاغذية البيض النيمبرشت ومخاخ العظام مع ملح مطيب ضرر الماء على الريق اضعاف المعدة واحداث النوازل بتبريد الدماغ من وجهين احدهما لمشاركة المعدة والثاني لتصعيد البخار المائى الصرف وتبريد الكبد والطحال وتهيئه للاستسقاء تداركه تناول شى يسير من العتيق الريحاني الصرف عليه ثم التعجيل في تناول الخبز اليابس والكعك المسحوق والسويق ومن خاصيته ان ينشف

المائية ويحبسها عن سرعة حتى يقام تبريده بالشراب العتيق او العسل ونفوذ كما يغلظه وتسخنه **في ضرر الماء على الطعام و الامتلاء** التخلل بين الطعام وما يشتمل علية من اجزاء المعدة حتى يعوقه عن الهضم والتطفية عن قعر المعدة الى فمه وكسر القوة الهاضمة وتضعيفها ببرده وتنفيذ الغير المنهضم منها بسيلان جوهر الماء وكثيرا ما يوجع الكبد والمعدة **تداركه** تناول العاصرات عليه مع الادوار الشرابية مثل السفرجل فانه يخرج المائية بسرعة ثم يدره وليس شي في هذا الباب كالسفرجل الا انه ينبغي ان يشرب بعد الهضم من الشراب او العسل لكثير ما اجمع عليه شرب الماء الكثير والسفرجل من التبريد او يوخذ شي من بذر الكرفس مع الانيسون فان احدث وجعا في المعدة والكبد عولج بالكموني وان احس بفساد الطعام من ذلك مال الى الدخانية اسهل بشراب الفواكه او الحموضة اسهل بشهريار ان ولا ينبغي ان يقصر في ذلك **ضرر الماء حركة عنيفة** او يحلل البدن بسبب آخر هو شبيه بما قلناه من شرب الماء في الحمام عامة **تداركه** شبيه تداركه **ضرره على الجماع** احداث خفقان القلب وضعفه خاصة وساير ما قيل في شرب الماء في الحمام عامة **تداركه** شم المسك وشراب دواء المسك الحلوا ما لحار المزاج ففي شراب التفاح واما البارد المزاج ففي الشراب الصرف وتناول الزعوني **ضرر الفقاع** افساد الكبد والدماغ والقلب والمعدة والامعاء والطحال والكلية والمثانة وانها كما ثم يتولد الرعشة والفالج والجذام والبرص وسلس البول وحصاة المثانة والاستسقاء وهو اضر الاشياء بالعصب وهو مضاد للباه والجماع فانه يبرد ويرطب وينفش الرطوبة التي على وجوه الاعصاب ويحدث النوازل الرديه والخنازير **تداركه**

استعمال الجوز

استعمال الجوز والكوز واللبوب واستعمال مدر البول ويجتنب شرب الشراب عليه او اثره على الشراب لان الشراب ينفذه بسرعة الى اغوار الاعصاب والمفاصل بل ينبغي ان يلعق عليه العسل والسمن ويستعمل المكمد المدر الكثير والزعوني ترياق الفقاع من جميع الوجوه وخير الفقاع ما اتخذ من الخبز والكثر فيه دارصيني و السداب والفودنج **ضرر الاكثار من الشراب** اما من كان شديد حرارة المزاج فاجتماع المرار في احشائه وعروقه وغلبة الدم عليه ويخاف ان يصيبه الامتلاء الذي يحبس التجاويف والاوعية فيحدث السكتة الدموية والموت فجاءة اما من كان بارد المزاج فانه يصيبه امراض العصب كلها من وجهين احدهما ترطيب فاحش هو من فعل الخمر والثاني انقلابه الى الخلية وحدته بذلك للاعصاب فيحدث من ذلك السكتة الباردة والسبات وليثارغوس والفالج والرعشة واللقوة والجذر ويكون هذا اسلم من الذي يتولد من اسباب آخر لخفة المواد المتولدة عن الشراب. **تداركه** اما صاحب المزاج الحار فينبغي ان يديم الفصد والاستفراغ بشراب الفواكه ويستعمل شراب الرمان كثيرا فانه ترياق لهم واما صاحب المزاج البارد فينبغي ان يديم استعمال اقراص افسنتين واقراص السرفي ما دالاصول القوى ويستعمل ايضا الرياضة واذا احس بتمادي الثقل والامتلاء احتاج استفرغ بحب الاسطيخقون **ضرر شراب العنبي الاسود** احراق الدم وافساد الاخلاط وتورم الحجاب والدماغ والسل **تداركه** شرب شراب الرمان مع شراب البنفسج واستعمال السكنجبين الساذج الحامض مع ماء الشعير واستعمال اللخالخ الباردة المذكورة على الكبد والقلب والدماغ وتناول اقراص الصندل الصغير والمتنقل عليه بالسفرجل.

والعناب وميل الغذاء الى الحموضات ضرر الرقيق المائي مالابد ان يلغيه احداث
النوازل وامراض العصب تداركه استعمال شراب الزوفا الخشخاشي القوي
عليه مع قليل انانا سيا مذاق فيه وايضا احد تريد فرجبيل مع عسل العقيقين
في اليوم الثاني والرابع ان لم يكن البدن شديد الامتلاء وغمره العقال والمفاصل
بالحنف ضرر الشراب العفص هو قبض الطبيعة وتعكر الدم تداركه تناول الشراب الحلو
عليه بعد الترويق او شراب العسل ولحار المزاج الشراب الابيض الرقيق الممزوج بشراب
البنفسج على ان حار المزاج قليل التضرر به ضرر الشراب على الخلاء الدق والاورام
في الاحشاء والحميات العفنة والصداع الحار تداركه تناول سويق الشعير على ثقيفه
ويكسر قوته وتناول الطباشير مع الطين الارمني بالتنقل والعناب والسفرجل
فان اضر فالاولى الاشياء المعا بيه رب الرمان الحامض ورب الحامض الحصرم
فان اضر شديدا اشرب اقراص الكافور وليستعمل السكنجبين عليه فان الحلو لا
يفيد كثير منفعة بل يباضر ويستحال الى المرار والحامض يلذع ويشكى الحموضة ونزيده
نكاية على نكاية الشراب ثم ينبغي ان يعتني باللخالخ من خارج على الكبد والقلب و
الدماغ فيمن تناول من الشراب وهو محموم او مصدوع تداركه ذلك ان كان
مع امتلاء شديد ينبغي ان يبادر الى الفصد ويخرج المادة الدموية حتى يحاذي
الغشي ويتبع الفصد ساعة شرب رب الفواكه المطلقة مثل رب الاجاص
ورب التوت ورب التشوق وشراب البنفسج وان لم يكن امتلاء فشرب
اقراص الكافور في شراب الورد او شراب الاجاص واللخالخ وصب الماء البارد
الكثير على الراس دون سائر الاعضاء الشراب على ضيق نفس مرئي تداركه

ضرره

ضرره ينبغي ان يشرب عليه شراب الخشخاش ممزوجا بشراب البنفسج ومكان
الماء ماء ورد ويخفف الغذاء الشراب على الرمد في ابتدائه تداركه ضرره
ينبغي ان يبادر الى الاسهال بطبيخ الاهليلج في الحال ويتناول الكسفرة
اليابسة مع بزر قطونا وسكر كما يشرب ويلطخ اللخالخ الباردة على الدماغ
وبزر الكرنب مما ينفع في مثل هذا الحال اذا تناول مع الكسفرة وجلنجبين سكري
طري مثله فيمن شرب الشراب على احد انواع الامتلاء الثلاثة ودفع
ضرره ينبغي ان يبادر قبل ان يحدث اورام وحمى ويفصد فصدا بالغا و
اما صاحب المزاج البارد فلعوق الكرنب مع ماء الرمان واما صاحب المزاج الحار
فشراب الخشخاش مع ماء الرمان وشرابه والغذاء سماقية بعد الفصد او
اجاصية ضرر الشراب على الخمار شديد الصداع والغثيان والدق والحميات
الصعبة واورام الاحشاء تداركه الاجتهاد حتى يتقيأ بالسكنجبين والماء الحار
ثم بعصير الرمان الكثير ويشرب منه يسيرا يسيرا حتى يتقيأ وان وقع القيء اعاد
اليه مرة اخرى فاذا سكن القيء استعمل رب الحصرم وشرابه وجعل غذاءه الهلام
والقريص والسماك الصغار بالقريص واغتسل ونام ويستعمل بزر قطونا مع الخل
على الراس وعلى المعدة مبردا اللهم الا في الشتاء فانه يضمد به الراس مفترا او
المعدة معتدل البرد المقالة السادسة في الحركات الحركة الكثيرة تسخن اولا تسخينا
شديدا او يخفف ثم في آخره تبرد ومن مضاره الاولى التعب وتسيل المواد الرديئة
الى اعماق الاعضاء ومن مضاره الثانية امراض العصب الباردة وسقوط القوة
وربما اورث الخفقان والغشي تداركه ينبغي ان يغتسل اما في الصيف فبماء بارد واما

فى الشتاء فبماء عذب فاتر وتبخر ببخور الكافورى ويحسى من المرقة اللحمية التى ليس فيها غير اللحم المدقوق ومن الحمص شئ ولا يفرط فيه ثم يمرخ بالدهن وتغرق مفاصله ويستنشقه وتقطره فى وتحليب اللبن على الراس وينام ويستريح مدة ويلطف غذاوه اولا فيغتذى بيمبرشت الصفرة واجنحة الطيور ثم يتدرج الى الغذاء المعتاد اللهم الا عند سقوط القوة فيعطى ماء اللحم قوى مع شئ من الشراب الريحانى فى الحركات الشديدة قريب من فعل الكثيرة فى التسخين واقل منه فى التحليل تداركه ينبغى ان يكون القصد الى تبديل المزاج الحار اسل منه الى الانعاش بالتغذية فيسقى رب الفواكه والماء البارد بعد سكون النبض والقلب فى السكون الكثير لتوالى الجمام وامتناع الا وارض علىح العضل فى الحركات وبلادة الحواس تداركه ان كان تمادى ذلك فاكثر الشروع بحث الاصطرن ليحيفوا اوجب القوقايا وان كان غير طويل المدة فبالرياضة الشاقة والتدلك والغمز فى الحمام فى الحركة على الاستفراغات ينبغى ان يحسى عليه مرقة اللحم مع الشراب الريحانى ويشرب عليه صاحب الحرارة شراب التفاح مع المفرح الحار او دواء المسك فى الحركة على الطعام قد سبق القول فى ضرره وتداركه وهو ان يخضخض وينبع النهضم وتحدر الطعام قبل الهضم ويورث السدد فتداركه الحيلة فى اخراجه واطلاقه ثم تعقيبه بما يفتح السدد ويغسل آثار ضرره المتقدم ثم تخفيف الطعام بعده فى السهر الشديد الكثير هو شبيه بالحركة الشديدة الا ان اغلب ضرره بالدماغ والقلب فتداركه تعريق الراس بدهن البنفسج وشمه وتقطيره فى الاذن وشم الماء ورد وشرب الشراب الكثير المزاج حتى يرطب الدماغ والاستحمام الخفيف بالماء العذب الخفيف المعتدل السخونة ويحسى مرقة اسفيدباج وقرعية وسلقية ويتناول شراب التفاح وتطلى القلب بالاطلية

البارده فى النوم الكثير يفعل فعل السكون الكثير الا ان ضرره ينبغى ان تعنى بالدماغ زيادة عنايتنا فليستعمل المعطسات ويتشمم المسك والحلتيت ويتغرغر بالمرى والخردل او ايارج فيقرا وان احب الحال استفرغ بحسب القوقايا او حب الايارج فى مضرة الجماع الكثير والجماع المتكلف وعلى غير المشتهى مضرته النقصان من جوهر الروح الحيوانى وتضعيف القلب والخفقان وتكدر الحواس وسقوط القوة والتهيؤ لجميع امراض العصب البارد المزاج والدق لحار المزاج تدارك ذلك لما كان ضرر هذا الباب على وجهين احدهما ميلان المزاج الى البرودة وعلامته ان يصغر النبض ويتفاوت او يبطئ ويحس ببرد فى الاعضاء ويتاذى الانسان بالبرد ويستريح الى الحر والثانى ميلان المزاج الى الحرارة والدق علامته تواتر النبض مع السرعة ووجدان الالتهاب بعد سكون حركة الجماع وكرب واستعمال عقيب الطعام فالتدارك على وجهين فالذين يميل مزاجهم الى البرد ينبغى ان يسقوا الشراب الريحانى ويطعموا ماء اللحم مدقوق طبخ بالدق حتى يعقد فيه طعم اللحم مضروبا بصفرة البيض مبزرا بدارصينى وقرنفل وسقاقل ويتشمموا المسك وتيناول اهين دواء المسك وان يمزجوا ايضا الشراب ويستعملوا البيض بالبصل والكراث وان يكثروا من الحمص وان يشربوا نقيع الحمص ممزوجا وان يستحموا بماء حار ويتمرخوا بدهن البابونج ودهن الورد مخلوطين ويناموا على استفراغ الطعام المبزر وان كانت المعدة قوية استعملوا البصل المشوى والجزر والشحم المشويين مع ملح فيه بزر الجزر وملح الاسقنقور واما من يميل به المزاج الى الحرارة فيحتاج ان يستعمل ما يجمع فيه معنيان الترطيب وتوليد بدل ما يتحلل من المنى وهذا مثل القرعية والسلقية والبيض النيمبرشت صفرة وسباخا وحلواء اللبن والكرنب

والكعك المربى بماء الكشك الرطب وحسو متخذ من كشك وحمص مطحون ونخاج الدجاج و الدلوك
والسمك المشوى وهو حار اذا كان معتدل الصغر والكبر والحلواء المتخذ من سكر و
لوز مقشر مطحون وبزر الخشخاش مطحون يستكثر منه استكثارا او يستعمل سوربجان مع
سكر ولوز فان له خاصية في هذا ويحسى مرقة اللحم مع شراب التفاح ويشم الكافور
قليلا ويبرد القلب باللخالخ **في ترك الجماع لمن اعتاد** اوجاع المفاصل ان امكن والا
فاستعمل سفوف فنجنكشت وبزر السذاب مع السكر لصاحب برد المزاج وبزر الخس
وبزر بقلة الحمقاء لصاحب حر المزاج ويتناول الاغذية القليلة اللحم والى سفته وزبد
الاسهل على البطن **ضرر الجماع على الخلاء** هو شبيه بضرر الجماع الكثير وتداركه شبيه
بتداركه الا انه بالغذاء اللحمي اولى واوفق والاخر احسن منه من الدبق اولى با[illegible]
البدن اي **ضرر الجماع على الامتلاء** هو شبيه بضرر الحركة على الطعام الا انه اشد و
اكثر ضررا واوغل بالطعام الغير المنهضم الى اعماق الاعضاء وربما حدث منه القولنج
الصعب **تداركه** ان يتربص حتى ينظر هل يميل الغذاء الى اللين او الى النفخ او الاعتقال
وهل يوجد حس في النواحي من الاعضاء فان مال الى اللين ترك حتى يبرز ثم يشرب
بعد ذلك ماء الحمص المطبوخ الممزوج بشيء من الشراب شربا وافرا ثم يشرب عليه
المعجون الكندري ولمن هو ابرد مزاجا معجون اثاناسيا ثم تحسى المرقة اللحمية بالكمون
ويشرب نقيع ماء الحمص بلا طبخ وان مال الى النفخ يشرب عليه الكموني حتى يزول النفخ
وان اعتقل اطلق اما بما يزلق ان كان الغذاء احتباسه لعفصه وخشونته مثل الارز
والجاورس والمزلق مثل شراب الفواكه والخيارشنبر مع شي يسير [illegible] والنفيخ
مثل الدارصيني والزبد وان كان من لزوجته ورطوبته فيحقن استعمل عليه الايارج

فيقر

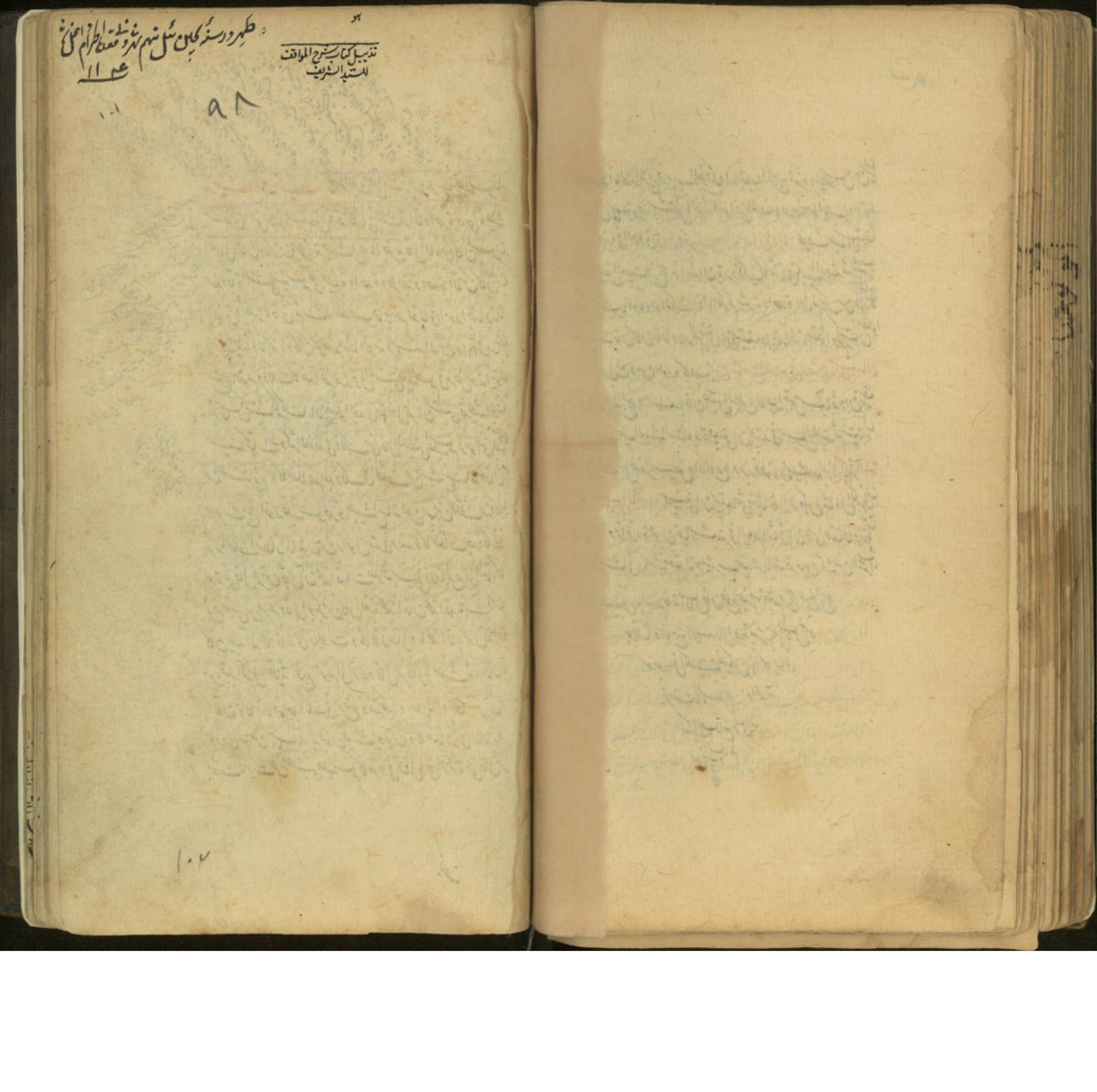
فيقر القدر او شهريارا ن **في ضرر الجماع مع العطش** ينبغي ان يبادر من فعل هذا ويحسى
من المرقة اللحمية على النسخة التي قلنا في باب الافراط في الجماع ويصطبغ بدهن الجوز
او يصب منه شيئا على المرقة ويشرب صفرة البيض المنخنة مع الشراب وبزر
عليه مقدار عشرة من المسك ويشربه ويطبخ نقانق لحم مدقوق طبخا حتى يطيل طعم اللحم
ثم يصفيه ثم يعصر البصل ويصب ماؤه فيه ثم يروق الشراب ويصب فيه جزءا من
عشرة اجزاء من الماء الذي هيئ ثم تغليه غلية ثم فيه يصب صفرة البيض ثم تحسيا
لا دفعة ولكن يسيرا يسيرا شيئا بعد شيء ثم يستحم بالماء الحار ويغرق الدماغ بدهن
الآس والورد وينام ورجليه في شحم الماعز المذاب المصفى ودهن الورد مضروبا
بشحم البط **في الجماع مع الاسهال** ضرر هذا شديد وتداركه اما اولا فان يشرب رب
التفاح مع المفرح او دواء المسك ثم يضع الكندر ساعة ان لم يحدث غشي ثم يتحسى
من الزيرباجة شيئا يسيرا ثم يحسى المرقة المذكورة ثم يتناول عليه قطعة سفرجل محمص
ماؤه ويرمي ثفله ثم ينام وان وجد نفخا يشرب من الريحاني شيئا يسيرا ومع وان
غشي فلا بد من تجرعه ماء اللحم مع الشراب وتغريق كلها بالدهن والطلاء وكعكا منقعا
في شراب ريحاني ويرش الماء البارد وماء الورد على وجهه **تدارك ضرر الجماع مع ضعف الكلية**
استعمال اللبوب مثل لب الجوز واللوز والبندق والجلوز وحب الزلم وحب القلقل
وحبة الخضراء مع تمر وان كان الضعف من سوء المزاج الحار فاللوز وبزر الخشخاش و
السكر على ما قلنا قبل **تدارك ضرر الجماع مع الحبلى** استعمال الجوارشن الزرعوني ومثروديطوس
تدارك ضرر الجماع مع الصداع تلخلخه الرأس بلعاب بزرقطونا وتمريخه بدهن الآس وهو
افضل وشد العضدين والفخذين والساقين عند الجماع وشرب لعاب بزر الكتان
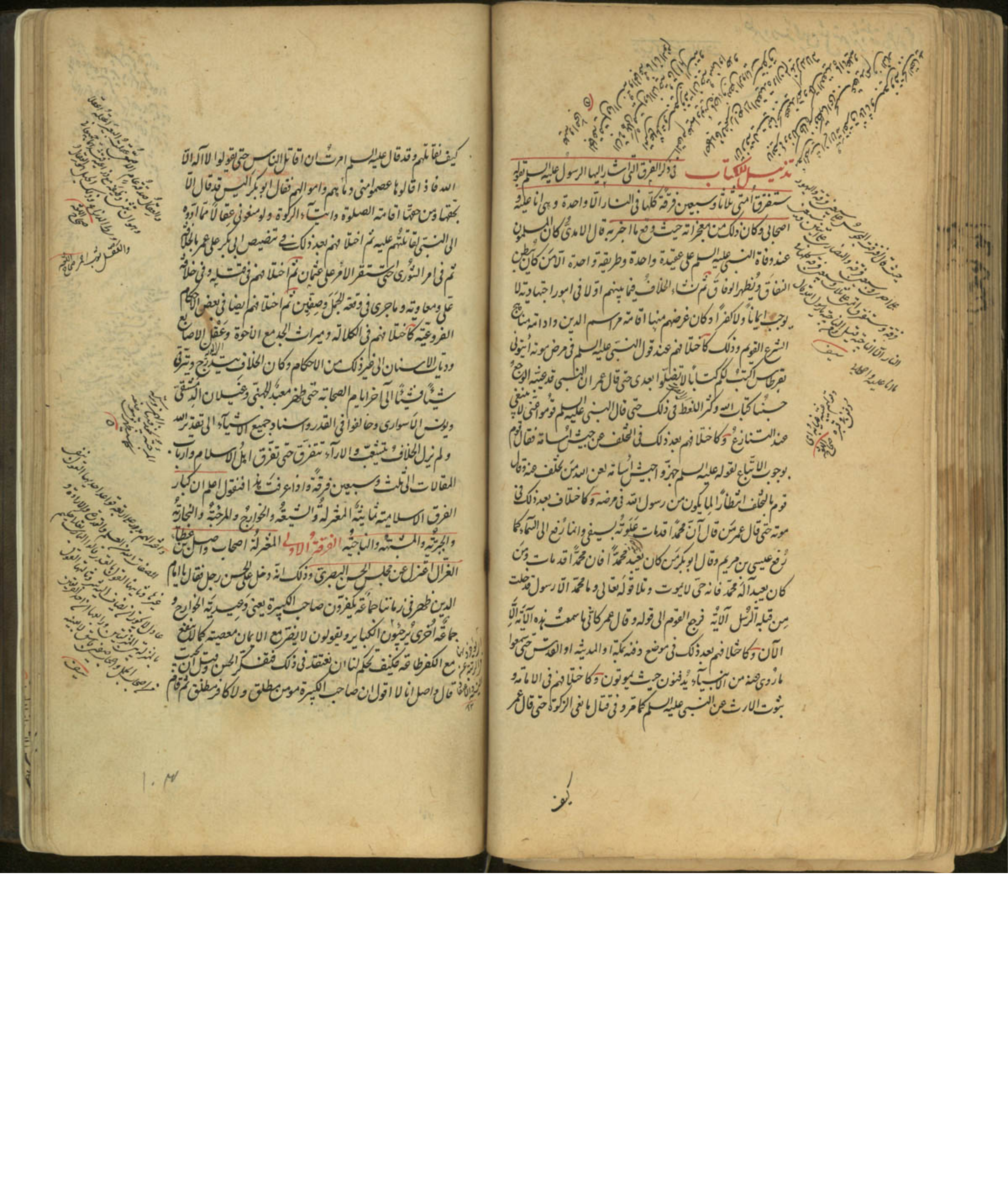
تدارك ضرر الجماع مع الرمد شبيه بتداركه مع الصداع ويقطر ماء الكزبرة الرطبة مع
بياض البيض في العين وتعليق المحجمة بين الكتفين بالنار والنوم مستلقيا تدارك ضرر
الجماع لاصحاب اوجاع المفاصل ينبغي لهولاء ان يرفقوا عند الحركة ويلينها وان ياخذوا
قبل ذلك مفاصلهم المتوجعة في بزر قطونا ساعة ويشدوا المفاصل المضادة لمفاصلهم بالوضع
العالية للسافلة واليمنى لليسرى شدا وثيقا ثم يخففوا الغذاء ويستعملوا القيء ويقووا
الدماغ بدهن الآس مخلوطا بدهن البابونج تدارك ضرر الجماع لاصحاب الامراض الباردة
العصبية ان يستعملوا جوارش سقنقور ويديموا تمريخ المواضع الآلمة بدهن قسط
وجندبيدستر ويستعملوا ماء اللحم القوي ممزوجا بالصرف العتيق ويكثروا او يطيلوا الحمام
ويشم المسك والعنبر دايما تدارك ضرر الجماع لحار المزاج هو باللبن والرجنين كما قلنا
والخشخاشية واللوزينه تدارك ضرر الجماع ليابس المزاج استعمال ماء اللحم وصفرة
البيض ولبارد المزاج استعمال ماء اللحم مع الابازير القوية المذكورة ودهن الخروع

المقالة الثالثة في امر الاستفراغ فمن افرط الفصد يعالج بما عولج به من افرط به الجماع
فمن فصد على شرب ماء كثير فهذا يخاف عليه الاستسقاء لاندفاع الماء منجذبا مع
الدم الى اغوار الاعضاء فينبغي ان يشتغل بادراره ان كان حار المزاج فالمدر كالكاكنج
وان كان بارد المزاج فمثروديطوس والمدر كالكبير وشراب الصرف فمن فصد
على تناول شيء مثير للاخلاط يخاف عليه جري الاخلاط الفاسدة مجرى الاغذية في
العروق تبعا للدم فيجب ان يشرب بعد الماء ان كانت حارة فربوب الفواكه
الحامضة واما ان كانت باردة فمطلق بما يميل الى الحرارة كالمعلقة من معجون خيار شنبر
فاما ان وقع ذلك فينبغي ان يجتهد في التعريق بعد شرب ما يمنع العفونة وحركة

الاخلاط

الاخلاط اما لحار المزاج فربوب الفواكه واما لبارد المزاج فمثروديطوس وان كان
التعريق لا يستوفيه اشتغل بالغذاء الموافق المضاد للاخلاط ليكسر اذاته ما
يجري منها في العروق فمن شرب بعد الاسهال ماء كثيرا الخايف عليه الاستسقاء
والامراض العصبية والسحج تداركه ان يدر ذلك كما قلنا في باب الفصد ثم يشرب
اثاناسيا او دواء اللك او دواء الكركم شربة واحدة ان لم يكن من حار المزاج
بما يمنع عنه فان كان فالا دارا ثم ينبغي ان يتناول بزرقطونا مقلوا وبزر البستان مقلوا
وصمغ عربي مع دهن الورد كاف فمن تناول الطعام في وقت الاسهال
يخاف عليه السحج والسدد فان احتبس البطن لاجله احتمل شيافة وان خرج
فانه يخاف عليه الهيضة الشديدة فينبغي ان يجتهد في حبس الطبيعة ثم يتناول
المغريات مثل صفرة البيض والاكارع وبزرقطونا وما يشبهه فمن اكثر الطعام
بعد احساس الاسهال ينبغي ان يجتهد حتى يتقيا فان لم يكن تناول الكموني ان
راى نفخا وقراقرا ومعجون خيار شنبر في اليوم الثاني ان راى اعتقالا ويرتاض
في اليوم الثالث رياضة معتدلة ويشرب بعد الرياضة قدحين ثلثة من الشراب و
يستعين بالنوم فانه الاصل فان خرج غير منهضم وهيج عولج السحج
بما قلنا واما منع الاسهال او تدبير من لم يسهل فهو
موجود في الكتب فليكن هذا كافيا في
غرضنا والسلام والحمد لله
الملك العلام وصلى الله
على نبيه والسلام
ه


هو
تذييل كتاب شرح المواقف
للسيد الشريف
٩٨
١٠٢



تذييل للكتاب في ذكر الفرق التي اشار اليها الرسول عليه السلم بقوله

ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي انا عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما اخبر به قال الامدي كان المسلمون عند وفاة النبي عليه السلم على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشا الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا يوجب ايمانا ولا كفرا اذ كان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي عليه السلم في مرض موته ائتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال عمر ان النبي قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي عليه السلم قوموا عني لا ينبغي عند التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلم جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكالخلاف بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الاية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كاني ما سمعت هذه الاية الا الان وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا ما روي عنه من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة وثبوت الارث عن النبي عليه السلم كما مر وفي قتال مانعي الزكوة حتى قال عمر

كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال ابو بكر اليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولو منعوني عقالا مما ادوه الى النبي لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تفضيل ابي بكر على عمر بالخلافة ثم في امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم ايضا في بعض الاحكام الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والاراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة واذا عرفت هذا فنقول اعلم ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية **الفرقة الاولى** المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مومن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام

الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب
من ان مرتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر وتثبت له المنزلة بين المنزلتين
قايلا ان المومن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مومنا وليس
بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر الاعمال الخير فيه فاذا مات
بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق
في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن
قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمى هو واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية
لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم وانكارهم القدر فيها وانهم قالوا ان
من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية منا وذلك لان
مثبت القدر احق بان ينسب اليه من نافيه فنقول كما يصح نسبته مثبته اليه
يصح نسبته نافيه ايضا اذا بالغ في نفيه لانه متلبس به ولا يمكن حمل القدرية على
المثبتين له لانه يرده قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة فانه يقتضي مشاركتهم
للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين لا في قولهم بان الله خلق شيئا
ثم اكره والنافون له هم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث جعلوا
العبد خالقا لافعاله وينسبون القبايح والشرور اليه دون الله سبحانه ويرده
ايضا قوله عليه السلام في حق القدرية هم خصماء الله في القدر ولا خصومة
للقايل بتفويض الامور كلها اليه تعالى انما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على ما لا
يريد الله بل يكرهه والمعتزلة لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد وذلك
لقولهم بوجوب الاصلح ونفي الصفات القديمة يعني انهم قالوا يجب على الله

ماهو

ماهو الاصلح للعباد ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخلو بما هو واجب عليه اصلا وجعلوا
هذا عدلا وقالوا ايضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القايمة بذاته احترازا
عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا اي المعتزلة جميعا بان القدم
اخص وصف الله لا يشاركه فيه لا ذات ولا صفة وبنفي الصفات الزايدة
على الذات وان كان كلامه تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف والاصوات
وبانه غير مرئي في الآخرة بالابصار وبان الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى
رعاية الحكمة والمصلحة في افعاله وثواب المطيع والتايب وعقاب صاحب
الكبيرة ثم انهم بعد اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة
يكفر بعضهم بعضا منهم الواصلية اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطاء قالوا
بنفي الصفات قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه المسئلة بعد ما طالعوا
كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا
ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قال الجبائي
او حالان كما قاله ابو هاشم وقالوا بالقدر اي استناد افعال العباد الى قدرتهم
وامتناع اضافة الشر الى الله وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما مر تفصيله
وذهبوا الى الحكم بتخطية احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا ان يكون
عثمان لا مومنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه وحكموا
بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم يقبل
شهادتهم كشهادة المتلاعنين اي الزوجة والزوج فان احدهما فاسق
لا بعينه العمروية مثلهم اي مثل الواصلية فيما ذكر من مذاهبهم الا انهم

فسقوا الفريقين في قضيتي عثمان وعلي وهم منتسبون الى عمرو بن عبيد وكان من
رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة
وزاد عليه تعميم التفسيق الهذيلية اصحاب ابي الهذيل بن حمدان العلاف
شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن
واصل قالوا بفناء مقدورات الله وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب
الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار ضرورية
مخلوقة لله تعالى اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة
وان اهل الخلدين تنقطع حركاتهم ويصيرون الى جمود دايم وسكون ويجتمع
في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار وانما ارتكب ابو
الهذيل هذا القول لانه الزم في مسئلة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث
لا اول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا اقول ايضا بحركات لا تتناهى
الى آخرها بل تصير الى سكون وتوهم ان ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك
سمى المعتزلة ابا الهذيل جهمي الآخرة وقيل انه قدري الاولى جهمي الآخرة وقالوا
ان الله عالم بعلم هو ذاته وقادر بقدرة هي ذاته حي بحيوة هي ذاته واخذوا
هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد
فيه اصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات وقالوا هو مريد بارادة
حادثة لا في محل واول من احدث هذه المقالة هو العلاف وقالوا بعض كلامه
تعالى لا في محل وهو كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذلك
لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل وقالوا ارادته تعالى غير المراد قيل

لان

لان المراد به عبارة عن خلقه لشيء وخلقه للشيء مغاير لذلك الشيء بل الخلق عندهم
قول لا في محل اعني كلمة كن قائل وقالوا لا يخلو الارض عن اولياء الله تعالى
هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم الا التواتر
الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلثين ومائة ومن اصحابه
ابو يعقوب الشحام النظامية اصحاب ابراهيم بن سيار النظام وهو من
شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة
قالوا لا يقدر الله ان يفعل لعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر
ان يزيد في الآخرة او ان ينقص من ثواب وعقاب لاهل الجنة والنار
وتوهموا ان غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبايح لا يكون الا بسلب قدرته
عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب وقالوا كونه تعالى مريدا
لفعله انه خالقه على وفق علمه وكونه مريدا لفعل العبد انه آمر به وقالوا الانسان
هو الروح والبدن آلتها وقد اخذه النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين
منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد
والدهن في اللبن والسمسم وقالوا الاعراض كالالوان والطعوم والروايح
وغيرها اجسام كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام واخرى
بان الاجسام اعراض وقالوا الجوهر مولف من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل
المركب والايمان مثل الكفر في تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة
حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة في العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجي
هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له وقالوا الله خلق الخلق دفعة

لعل وجه التامل انه قد عرفت بحث
ارادته تعالى انها عند جماعة من المعتزلة
منهم العلاف علمه تعالى بنفع في الفعل
فكيف يكون عبارة عن خلقه لشيء غيره
بل الظاهر انه هذا مذهب النظامية
كما يأتي وان كان هو ايضا مخالفا
لما عرفت مل ٥

اخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة حيث
نفوا بان الحوادث لا يجوزان يوجد
شيئا مما هو متجدد فيما ابدعه في
وجوده ولو كان في علمه متجددا ما
هو احسن واكمل مما ابدعه نظاما و
ترتيبا لفعل

اى المخلوقات دفعة واحدة على ما هى عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير
ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى كمن بعض المخلوقات
فى بعض والتقدم والتاخر فى الكمون والبروز وقالوا نظم القران والظهور وهذه
المقالة ماخوذة من كلام الفلاسفة القايلين بالخليط والكمون والبروز وقالوا نظم
القران ليس معجز انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف
الله العرب عن الاهتمام معارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح
منه وقالوا التواتر الذى لا يحصى عدده يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس شى
منهما بحجة وقالوا بالطفرة ومالوا الى الرفض ووجوب النص على الامام وثبوته اى
ثبوت النص من النبى عليه السلام على على لكن كتمه عمر وقالوا من خان بالسرقة
فيما دون نصاب الزكوة كمايتة وتسعة وتسعون درهما واربعة من الابل مثلا اوظلم
به على غيره بالغصب والتعدى لا يفسق الاسوارية اصحاب الاسوارى وافقوا
النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه
والانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين على السواء فاذا قدر على احدهما قدر
على الآخر فتعلق العلم او الاخبار من الله باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد
الاسكافية اصحاب ابى جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف
ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه الجعفرية اصحاب الجعفرين جعفر بن مبشر و
ابن حرب ووافقوا الاسكافية وزادوا عليهم متابعة لابن المبشر ان فى فساق
الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع من الامة على حد الشرب خطاء
لان المعتبر فى الحد هو النص وسارق الحبة فاسق منخلع من الايمان البشرية هو

بشر

بشر بن المعتمر من افاضل علماء المعتزلة وهو الذى احدث القول بالتوليد فالوا
الاعراض من الالوان والطعوم والروايح وغيرها كالادراكات من السمع والروية
يقع اى يجوز ان يحصل متولدة فى الجسم من فعل الغير كما اذا كان من اسبابها
من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات
وقالوا الله قادر على تعذيب الكفر ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال
فى حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه لكان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا
للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله تعالى يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا
المزدارية هو ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار هذا لقبه وهو من باب الافتعال
من الزيارة وهو تلميذ بشر اخذ العلم منه وتزهد حتى سمى راهب المعتزلة
قال الله قادر على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان الها كاذبا تعالى الله عما قاله
علوا كبيرا ويجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا لا مباشرة قال والناس قادرون
على مثل القران واحسن منه نظما وبلاغة كما قاله النظام وهو الذى بالغ فى حدوث
القران وكفر القايل بقدمه قال ومن لابس السلطان كافر لا توارث اى لا
يرث ولا يورث منه وكذا من قال بخلق الاعمال وبالروية كافر الهشامية
هو هشام بن عمرو الفوطى الذى كان مبالغا فى القدر اكثر من مبالغة ساير
المعتزلة قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله مع وروده فى القران لاستدعايه موكلا
ولم يعلموا ان الوكيل فى اسمايه تعالى بمعنى الحفيظ كما فى قوله تعالى وما انت عليهم بوكيل
ولا يقال الف الله بين القلوب مع انه مخالف لقوله تعالى ما الفت بين
قلوبهم ولكن الله الف بينهم وقالوا الاعراض لا يدل على الله ولا على رسوله

اى هى لا يدل على كونه تعالى خالقا لها ولا يصلح دلالة على صدق الرسالة انما الدال
هو الاجسام وبلزمهم على ذلك ان فلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون
دليلا على صدق من ظهر على يده وقالوا لا دلالة فى القران على حلال وحرام
والامامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لا بد من اتفاق الكل قيل ومقصودهم
الطعن فى امامة ابى بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقى فى
كل طرف طايفة على خلافه والجنة والنار لم يخلقا بعد اذ لا فايدة فى وجودهما
الان ولم يحاجر عثمان ولم يقتل مع كونه متواترا ومن افسد صلوة فى اخر ركعة
وقد افتتحها اولا بشروطها فاول صلوته معصية منهى عنه مع كونه مخالفا للاجماع
الصالحية اصحاب الصالحى ومن مذهبهم انهم جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة
والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات
امواتا وان لا يكون البارى تعالى حيا وجوزوا اخلو الجوهر عن الاعراض كلها الحايطية
هو احمد بن حايط نسب اتباعه الى ابيه وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان
قديم هو الله ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذى يحاسب الناس فى الاخرة
وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذى ياتى فى ظلل من الغمام
وهو المعنى بقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار
قدمه فى النار وانما سمى المسيح لانه درع الاجسام واحدثها قال الآمدى وهو
كفار مشركون الحدبية هو فضل بن الحدبى ومذهبهم مذهب الحايطية الا انهم
زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات
عقلاء بالغين فى دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم

نعمة ظاهرة ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعه بعض فى الجميع فاقرهم فى دار
النعيم التى ابتداهم فيها وعصاه بعض فى الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى
دار العذاب وهى النار واطاعه بعض فى البعض دون البعض فاخرجهم الى دار
الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصور الانسان وساير الحيوانات
وابتلاهم بالباساء والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت
معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن وآلامه اقل ومن كان بالعكس
فبالعكس ولا يزال يكون كذلك الحيوان فى الدنيا فى صورة بعد صورة ما
دامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ المعمرية هو معمر بن عباد السلمى
قالوا الله لم يخلق غير الاجسام واما الاعراض فتخترعها الاجسام اما طبعا كالنار
للاحراق والشمس للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان
حدوث الاجسام وفناها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انها من فعل الاجسام
وقالوا لا يوصف الله تعالى بالقدم لانه يدل على التقادم الزمانى والله سبحانه
ليس بزمانى ولا يعلم الله نفسه والا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع والانسان
لا فعل له غير الارادة مباشرة كان او توليدا بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة
فى حقيقة الانسان الثمامية هو ثمامة بن اشرس النميرى كان جامعا بين سخافة
الدين وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها اذ لا يمكن اسنادها
الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات
قبل وصوله اليه ولا الى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه والمعرفة متولدة
من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة



يصيرون في الآخرة ترابا ولا يدخلون جنة ونارا وكذا البهايم والاطفال
والاستطاعة سلامة الآلة وهي قبل الفعل ومن لم يعلم خالقه من الكفار معذور
والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا
محدث والعالم فعل الله بطبعه كانهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب
ويلزم قدم العالم كان ثمامة في زمان المامون وله عنده منزلة الخياطية
اصحاب ابي الحسين الخياط بن ابي عمرو الخياط قالوا بالقدر اي اسناد الافعال
الى العباد وتسمية المعدوم شيئا اي ثابتا متقررا في حالة العدم وجوهرا وعرضا
اي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفة الاجناس حالة العدم وان
ارادة الله كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهي اي ارادته تعالى في افعال نفسه
الخلق اي كونه خالقا وفي افعال العباد الامر بها وكونه سميعا بصيرا معناه انه
عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته او غيره معناه انه يعلمه الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ
كان من الفضلاء البلغاء في ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة
وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة قالوا المعارف كلها ضرورية
ولا ارادة في الشاهد اي في الواحد منا انما هي اي ارادته لفعله عدم السهو اي كونه
عالما به غير ساه عنه وارادته لفعل الغير هي الميل اي ميل النفس اليه وقالوا ان الاجسام
ذوات طبايع مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون ويمتنع
انعدام الجواهر انما تتبدل الاعراض والجواهر باقية بحالها كما قيل في الهيولى والنار
تجذب اليها اهلها لا ان الله يدخلها اي يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد و
القرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امراة الكعبية وهو ابو القاسم بن محمد

الكعبي

الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بلا ارادة
فاذا قيل الله تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها واذا قيل مريد لافعال غيره
اريد انه آمر بها ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياط
الجبائية وهو ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة قالوا
ارادة الرب حادثة لا في محل والله تعالى بتلك الارادة موصوف بها والعالم
يفنى بفناء لا في محل عند ارادة الله تعالى فناء العالم والله متكلم بكلام
مركب من حروف واصوات يخلقه الله في جسم والمتكلم بذلك الكلام من
فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه ولا يرى الله في الآخرة والعبد
خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مومن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد
في النار ولا كرامات للاولياء ويجب على الله لمن يكلف اكمال عقله وتهيئة
اسباب التكليف له اي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو اصلح له
والانبياء معصومون وشاركه ابو علي فيها اي في الاحكام المذكورة ابا
هاشم ثم انفرد عنه بان الله تعالى عالم لذاته بلا ايجاب صفة هي العلم ولا
حالة توجب العالمية وكونه تعالى سميعا بصيرا معناه انه حي لا آفة به ويجوز
الايلام للعوض البهشمية انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم
والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة وبانه لا توبة عن كبيرة
مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ويلزمه ان لا يصح اسلام الكافر مع ادنى ذنب
اصر عليه ولا توبة مع عدم القدرة فلا يصح توبة الكاذب على كذبه بعد ما صار
اخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعد ما جبّ ولا يتعلق علم واحد بمعلومين

على التفصيل ولله احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة قال الآمدي
هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشي حادثا الا انه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا
الا انه ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه الفرقة الثانية
من كبار الفرق الاسلامية اي الذين شايعوا عليا عليه السلم وقالوا انه الامام
بعد رسول الله عليه السلم بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا
تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه و
من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق
غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية قال عبد الله بن
سبا لعلي انت الاله حقا فنفاه علي الى المداين وقيل انه كان يهوديا فاسلم
وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي وهو
اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت اصناف الغلاة قال ابن
سبا انه لم يمت علي وعلي في سحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل
بعد هذا الى الارض ويملأها عدلا وهولاء يقولون عند سماع الرعد عليك السلم
يا امير المؤمنين الكاملية قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك
طلب الحق وقال بالتناسخ في الارواح عند الموت وان الامامة نور يتناسخ
اي ينتقل من شخص الى آخر وقد يصير في شخص نبوة بعد ما كان في شخص امامة
البيانية قال بيان بن سمعان التميمي النهدي اليمني الله على صورة انسان
بل رجل من نور ويهلك كله الا وجهه وروح حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية
ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بيان المغيرية قال مغيرة بن سعيد العجلي الله تعالى جسم

على صورة انسان بل رجل من نور على راسه تاج من نور وقلبه منبع الحكمة
ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه
وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى ثم انه
كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه اي من عرقه
بحران احدهما ملح اجاج مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير فابصر
ظله فانتزعه اي انتزع بعضا من ظله فجعل وخلق منه الشمس والقمر وافنى الباقي
من الظل نفيا للشريك وقال لا ينبغي ان يكون معي اله آخر ثم خلق الخلق
من البحرين فالكفار اي الكفار من المظلم والايمان اي المومنين من النير ثم
ارسل محمدا والناس في ضلال وعرض الامانة وهي منع علي عن الامامة
على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان
وهو ابو بكر حملها بامر عمر حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط ان يجعل ابو بكر
الخلافة بعده له وقوله تعالى كمثل الشيطان اذ قال للانسان الآية
نزلت في حق ابي بكر وعمر وهولاء يقولون الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن
علي بن الحسين بن علي وهو حي مقيم في جبل حاجر الى ان يؤمر بالخروج وقيل
المغيرة فانه لما قتل اختلف اصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار
زكريا كما كان هو قايلا به الجناحية قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر
ذي الجناحين الارواح تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم
في الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلثة ثم الى عبد الله
وقالت الجناحية هو اي عبد الله حي مقيم بجبل باصفهان وسيخرج وانكروا القيمة

فاستحلوا المحرمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها المنصورية هو ابو منصور العجلي
عزا نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه قالوا
الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انقلبت عنه الى ابي منصور وزعموا ان
ابا منصور عرج الى السماء ومسح الله راسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني
ثم انزله الى الارض وهو الكسف المذكور في قوله تعالى وان يروا كسفا من السماء
ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي
بن ابي طالب وقالوا الرسل لا ينقطع ابدا والجنة رجل امرنا بموالاته وهو
الامام والنار بالضد اي رجل امرنا ببغضه وهو ضده اي ضد الامام وخصمه
كابي بكر وعمر وكذا الفرائض اسماء الرجال امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال
امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف
والخطاب لوصوله الى الجنة الخطابية هو ابو خطاب الاسدي عزا نفسه الى ابي
عبد الله جعفر بن الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى
الامر لنفسه قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبي ففرضوا طاعته اي زعموا ان
الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابي طالب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة
آلهة والحسنان ابناء الله وجعفر الصادق آله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن
علي وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتل اي
قتل ابي الخطاب معمر اي ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون
ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا لا تفنى واستباحوا
المحرمات وترك الفرائض وقيل الامام بعد قتله بزيغ اي ذهب الى ذلك طائفة اخرى

ذهب الى

منهم

منهم وقالوا ان كل مؤمن يوحى اليه متمسكين بقوله تعالى وما كان لنفس ان
تموت الا باذن الله اي بوحي من الله اليه ومنهم اي في اصحاب بزيع من
هو خير من جبرئيل وميكائيل وهم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون
الى الملكوت وقيل هو اي الامام بعد ابي الخطاب عمر بن نبان العجلي الا انهم
يموتون اي يقولون بذلك الغرابية قالوا محمد بعلي اشبه من الغراب
بالغراب والذباب بالذباب فبعث الله جبرئيل الى علي فغلط جبرئيل في
تبليغ الرسالة من علي الى محمد قال شاعرهم غلط الامين فجازها عن حيدره
فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبرئيل الذمية لقبوا بذلك لانهم ذموا
محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعوا الناس اليه فدعا لنفسه وقيل بالهيتين
اي قال طائفة منهم بالهية محمد وعلي ولهم في التقديم خلاف فبعضهم تقدم عليا
في احكام الالهية وبعضهم تقدم محمدا وقيل بالهية خمسة اشخاص يسمون اصحاب
العباء هما وفاطمة والحسنان وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شيء واحد وان
الروح حالة فيهم بالسوية لا فرتبة لواحد منهم على آخر ولا يقولون فاطمة تحاشيا
عن وصمة التانيث الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم
الجواليقي قالوا الله جسد اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل
عريض عميق متساو طوله وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة البيضاء الصافية يتلألأ
من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة وهي الموضع الذي يجسه الطبيب كانهم
يريدون بها النبض قالوا وليست هذه الصفات المذكورة غيره اي غير ذاته
تعالى ويقوم الله ويقعد ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولا ها لم تدل

علیه وتعلم ما تحت الثری بشعاع ینفصل عنه الیه وهو سبیکة شبار باشبار نفسه
مماس للعرش بلا تفاوت بینهما علی وجه لا یفضل احدهما علی الآخر واراده
تعالی حرکة هی لا عینه ولا غیره وانما یعلم الاشیاء بعد کونها لا قبله بعلم لا
قدیم ولا حادث لانه صفة والصفة لا توصف وکلامه صفة له لا مخلوق
ولا غیره لما مر والاعراض لا تدل علی الباری وانما الدال علیه هو الاجسام لما
عرفت من مشابهته ایاها والائمة معصومون دون الانبیاء لان النبی یوحی
الیه فیتقرب الی الله بخلاف الامام فانه لا یوحی الیه فوجب ان یکون معصوما
وقال ابن سالم هو علی صورة انسان له ید ورجل وحواس خمس وانف واذن
وعین وفم وله وفرة سوداء ونصفه الاعلی مجوف والاسفل الاعلی مصمت الا
انه لیس لحما ودما الزراریة هو زرارة بن اعین قالوا بحدوث الصفات لله
وقبلها ای قبل حدوثها له لا حیوة فلا یکون حینئذ حیا ولا عالما ولا قادرا
ولا سمیعا ولا بصیرا الیونسیة هو یونس بن عبد الرحمن القمی قال الله تعالی
علی العرش تحمله الملائکة وهو اقوی منها ای من الملائکة مع کونه محمولا لهم
کالکرکی تحمله رجلاه وهو اقوی منهما الشیطانیة هو محمد بن النعمان الملقب بشیطان
الطاق قال انه تعالی نور غیر جسمانی ومع ذلک علی صورة انسان وانما یعلم الاشیاء
بعد کونها الرزامیة قالوا الامامة بعد علی لمحمد بن الحنفیة ثم ابنه عبد الله ثم علی
بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الی المنصور ثم حل الاله فی ابی مسلم وانه
لم یقتل واستحلوا المحارم وترک الفرایض ومنهم من ادعی الالهیة فی المقنع
المفوضة قالوا ان الله فوض خلق الدنیا الی محمد ای ان الله خلق محمدا وفوض الیه

خلق الدنیا فهو الخلاق لما بما فیها وقیل فوض ذلک الی علی البدائیة جوزوا
البداء علی الله تعالی ای جوزوا ان یرید الله شیئا ثم یبدو له ای یظهر علیه ما
لم یکن ظاهرا له ویلزمه ان لا یکون الرب عالما بعواقب الامور النصیریة
والاسحاقیة قالوا حل الله فی علی فان الظهور الروحانی فی الجسد الجسمانی مما
لا ینکر اما فی جانب الخیر فکظهور جبریل بصورة البشر واما فی جانب الشر
فکظهور الشیطان فی صورة الانسان قالوا ولما کان علی واولاده افضل
من غیرهم وکانوا مؤیدین بتاییدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق تعالی
بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بایدیهم ومن ههنا اطلقنا الالهیة علی الائمة
الا تری ان النبی علیه السلم قاتل المشرکین وعلیا قاتل المنافقین فان النبی
علیه السلم یحکم بالظاهر والله یتولی السرایر الاسماعیلیة ولقبوا سبعة القاب.
بالباطنیة لقولهم بباطن الکتاب دون ظاهره فانهم قالوا القران باطن و
ظاهر والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الی الظاهر
کنسبة اللب الی القشر والمتمسک بظاهره معذب بالمشقة فی الاکتساب و
باطنه یودی الی ترک العمل بظاهره وتمسکوا فی ذلک بقوله تعالی فضرب بینهم
بسور له باب باطنه فیه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول
اخذوه من المنصوریة والجناحیة ولقبوا بالقرامطة لان اولهم الذی جاءهم
الذی دعی الناس الی مذهبهم رجل یقال له حمدان قرمط وهی احدی قری
واسط وبالخرمیة لاباحتهم المحرمات والمحارم وبالسبعیة لانهم زعموا ان
النطقاء بالشرایع ای الرسل سبعة آدم ونوح وابراهیم وموسی وعیسی ومحمد

ومحمد المهدی سابع النطقاء وبین کل اثنین من النطقاء سبعة ائمة یتمون
شریعته ولا بد فی کل عصر من سبعة بهم یقتدی وبهم یهتدی فی الدین وهم
متفاوتون فی الرتب امام یؤدی عن الله وهو غایة الادلة الی دین الله وحجة
یؤدی عنه ای عن الامام ویحمل علمه ویحتج به له وذو مصة یمص العلم من الحجة ای
یاخذه منه فهذه ثلثة وابواب وهم الدعاة فاکبر ای داع اکبر هو الذی
یرفع درجات المؤمنین وداع ماذون یاخذ العهود علی الطالبین من اهل الظاهر
فیدخلهم فی ذمة الامام ویفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومکلب قد
ارتفعت درجته فی الدین ولکن لم یؤذن له فی الدعوة بل فی الاحتجاج علی
الناس فیحتج ویرغب الی الداعی ککلب الصاید حتی اذا احتج علی احد من اهل
الظاهر وکسر علیه مذهبه بحیث رغب عنه وطلب الحق اداه المکلب الی الداعی
الماذون لیاخذ علیها العهود وقال الآمدی انما سموا هذا مکلبا لان مثله
مثل الجارح یحبس الصید علی کلب الصاید علی ما قال تعالی وما علمتم من الجوارح مکلبین
وهو سادسهم ومؤمن متبعه ای یتبع الداعی وهذا الذی اخذ علیه العهد و
آمن وایقن بالعهد ودخل فی ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا ذلک الذی
ذکرناه کالسموات والارضین والبحار وایام الاسبوع والکواکب السیارة وهی
المدبرات امرا کل منها سبعة کما هو المشهور ولقبوا بالبابکیة اذ تبع طائفة منهم
بابک الخرمی فی الخروج باذربایجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة فی ایام بابک او تسمیتهم
المخالفین لهم من المسلمین حمیرا وبالاسماعیلیة لاثباتهم الامامة لاسمعیل بن جعفر
الصادق وهو اکبر ابنائه وقیل لانتساب زعیمهم الی محمد بن اسمعیل واصل دعوتهم

علی

علی ابطال الشرایع لان الغیاریة وهم طایفة من المجوس راموا عند شوکة
الاسلام تاویل الشرایع علی وجوه یعود علی قواعد اسلافهم وذلک
انهم اجتمعوا فتذاکروا ما کان علیه اسلافهم من الملک وقالوا لا سبیل
لنا الی دفع المسلمین بالسیف لغلبتهم واستیلائهم علی الممالک لکنا
نحتال بتاویل شرایعهم الی ما یعود الی قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم
فان ذلک یوجب اختلافهم واضطراب کلمتهم وراسهم فی ذلک حمدان
قرمط وقیل عبد الله بن میمون القداح ولهم فی الدعوة واستدراج
الطغام مراتب الزرق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا
ولذلک منعوا القاء البذر فی السبخة ای دعوة من لیس قابلا لها ومنعوا
التکلم فی بیت فیه سراج ای فی موضع فیه فقیه او متکلم ثم التانیس باستمالة
کل احد من المدعوین بما یمیل الیه بهواه وطبعه من زهد وخلاعة فان
کان یمیل الی الزهد زینه فی عینه وقبح نقیضه وان کان یمیل الی الخلاعة
زینها وقبح نقیضها حتی یحصل له الانس ثم التشکیک فی ارکان الشریعة
بمقطعات السور بان یقول ما معنی الحروف المقطعة فی اوایل السور وقضاء
صوم الحایض دون قضاء صلوتها ای لم یجب احدهما دون الآخر ووجوب
الغسل من المنی دون البول وعدد الرکعات ای لم کان بعضها اربعا
وبعضها ثلثا وبعضها اثنین الی غیر ذلک من الامور التعبدیة وانما
یشککون فی هذه الاشیاء ویبطئون الجواب عنهم لیتعلق قلبهم بمراجعتهم
فیها ثم الربط وهو امران الاول اخذ المیثاق منه بان یقول قد جعلت

سنة الله باخذ المواثيق والعهود وتستدلوا على ذلك بقوله واذ اخذنا
من النبيين ميثاقهم ثم ياخذوا من كل واحد ميثاقه بحسب اعتقاده
ان لا يفشي لهم سرا والثاني حوالته على الامام في حل ما اشكل عليه من
الامور التي القاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى يترقى
من درجته وينتهي الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقه اكابر
الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله الى ما دعاه اليه ثم التاسيس وهو تمهيد
مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو ويكون سائقه له الى ما يدعوه اليه من الباطل
ثم الخلع وهو الطمانينه الى اسقاط الاعمال البدنيه ثم السلخ عن الاعتقادات
الدينيه وح اي حين اذ آل حال المدعو الى ذلك ياخذون في الاباحة والحث
على استعجال اللذات وتاويل الشرايع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة
الامام والتيمم هو الاخذ من الماذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة و
الصلوة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلوة
تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء شيء من اسرارهم
الى من ليس من اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكوة تزكية
النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا
هو النبي والمروة علي والميقات الايناس والتلبية اجابة المدعو والطواف
بالبيت سبعا موالاة الايمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف و
النار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم
ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز

وكذلك

وكذلك في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه
وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق مشاركة للمعدومات وهو تعطيل بل
هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم
بكلام الفلاسفة فقالوا انه تعالى ابدع بالامر العقل التام وبتوسطه ابدع
النفس التي ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة منه
فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بالة
فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدث وبتوسطها
الطبايع البسيطة العنصرية وبتوسط البسايط حدثت المركبات من المعادن
والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار
القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي كامل
كلي ونفس ناقصة كلية تكون مصدر الكاينات وجب ان يكون في العالم
السفلي عقل كامل كلي يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس
ناطقة ناقصة تكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى
الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكاينات وهو الامام الذي هو وصي
الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك
النفوس الى النجاة بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال
الآمدي هذا ما كان عليه قدماهم وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد
الدعوة على انه الحجة الذي يؤدي عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه
وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم في العلوم ثم انه منع العوام

يقتضي

[illegible]



عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضايحهم ثم
انهم تغلغلوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا
بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف
واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي
نعوذ بالله من الشيطان واتباعه واما الزيدية وهم المنسوبون الى زيد بن علي
زين العابدين فثلث فرق الجارودية اصحاب ابي الجارود الذي سماه الباقر
سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبي في الامامة على علي
وصفا لا تسمية والصحابة كفروا بالمخالفة وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي والامامة
بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع
فهو امام كامل واختلفوا في الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي
الذي قتل بالمدينة في ايام المنصور فذهب طايفة منهم الى ذلك وزعموا انه
لم يقتل او هو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين صاحب طالقان الذي اسر في
ايام المعتصم وحمل اليه فحبس في داره حتى مات فذهب طايفة اخرى اليه وانكروا
موته او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه
واجتمع اليه خلق كثير وقتل في ايام المستعين بالله فذهب اليه طايفة ثالثة وانكروا
قتله السليمانية هو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق وانما تنعقد
برجلين من خيار المسلمين ويصح امامة المفضول مع وجود الفاضل وابو بكر وعمر امامان
وان اخطأ الامة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق
وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعايشة البترية هو بتر النوى واتفقوا السليمانية

الا انهم توقفوا في عثمان هذه فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون
في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة الا في مسايل قليلة
واما الامامية فقالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم
وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي
استقر عليه رايهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن
علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو
الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام
في آخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ايمتهم حتى تمادى بهم الزمان
فاختلفوا وتشعبت متاخروهم الى المعتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية
يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة وهولاء ينقسمون الى مشبهة يجرون
المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها
حق بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملتحقة بالفرق الضالة **الفرقة الثالثة**
من كبار الفرق الاسلامية الخوارج وهم سبع فرق المحكمة وهم الذين خرجوا على
علي عند التحكيم وما جرى بين الحكمين وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا
اهل صلوة وصيام وفيهم قال النبي عليه السلم يحقر احدكم صلوته في جنب صلوتهم
وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نصب من قريش
وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل
او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام بل جوزوا ان لا يكون في العالم امام وكفروا
عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة والبيهسية هو بيهس بن الهيصم بن جابر

قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف
أحلال هو ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى
يرفع امره الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور وقيل لا حرام الا ما
في قوله تعالى لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية
حاضراً او غائباً وقالوا الاطفال كآبائهم ايماناً وكفراً وقال بعضهم السكر من شراب
حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وما فعل بخلاف السكر من شراب حرام وقيل هو اي
السكر مع الكبيرة كفر واتفقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم الازارقة
هو نافع بن الازرق قالوا كفر علي بالتحكيم وهو الذي انزل في شانه ومن الناس
من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام و
ابن ملجم محق في قتله وهو الذي انزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات
الله وفيه قال مفتي الخوارج اني لاذكره يوما فاحسبه اوفى البرية عند الله ميزانا
وكفرت الصحابة اي عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر
المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا
موافقين لهم في الدين وقالوا تحرم التقية في القول والعمل وتجوز قتل اولاد المخالفين
ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن اذ هو غير مذكور في القران ولا حد في القذف
على النساء اي القاذف ان كان امراة لم تحد لان المذكور في القران هو صيغة
الذين وهي للمذكرين قال الآمدي واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون
النساء اي المقذوف المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان المراة
يحد قاذفها وهذا اظهر واطفال المشركين في النار مع آبائهم وتجوز نبي كان كافرا

وان علم

وان علم كفره بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر النجدات هو نجدة بن عامر
النخعي منهم العاذرية الذين عذروا الناس بالجهالات في الفروع وذلك ان
نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن
قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوه
فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف اصحابه
بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران احدهما معرفة الله ورسوله و
تحريم دماء المسلمين اي الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا
الذي لا يعذر فيه الجاهل به والثاني ما سوى ذلك والجاهل به معذور فهؤلاء
منهم سموا عاذرية وقالوا اي النجدات كلهم لا حاجة للناس الى الامام بل
الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبه اذا راوا ان تلك
الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا الازارقة في غير التكفير اي وافقوهم
في التكفير وخالفوهم في الاحكام الباقية الصفرية اصحاب زياد بن الاصفر
يخالفون الازارقة في تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين
وفي اسقاط الرجم فانهم لم يسقطوه وفي اطفال الكفار اي لم يكفروا اطفالهم
ولم يقولوا بتخليدهم في النار وفي منع التقية في القول اي جوزوا التقية في القول
دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلا
سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلوة و
الصوم كفر فيقال لصاحبه كافر وقيل تزوج المؤمنة اي المعتقدة لما هو دينهم
من الكافر المخالف لهم في دار التقية دون دار العلانية الاباضية هو عبد الله

بن اباض قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة
اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الا
معسكر سلطانهم قالوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مومن
بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق
الله تعالى ويفنى العالم كله بفناء اهل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا
كفر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وتعذيبهم وتوقفوا في النفاق اهو شرك
ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى اليه اي
ترددوا ان ذلك جائز اولا وكفروا عليا واكثر الصحابة وافترقوا فرقا اربعا الاولى
الحفصية هو ابو حفص بن ابي المقدام زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك
معرفة الله تعالى فانها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من
رسول او جنة او نار او بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك الثانية اليزيدية اصحاب
يزيد بن انيسة زادوا على الاباضية ان قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب
يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة المذكورة
في القرآن وقالوا اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة كانت او صغيرة
الثالثة الحارثية اصحاب ابي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر اي
كون افعال العباد مخلوقة لله وفي كون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة القايلون بطاعة
لا يراد بها الله اي زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة
العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد وهم آخر السبع من الفرق الخوارج زادوا على النجدات
بعد ان وافقوهم في مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل اي يجب ان يتبرأ عنه حتى يدعى

الكلام

الاسلام بعد البلوغ ويجب دعاؤه اليه اي الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين
في النار وهم عشر فرق الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر اي
اسناد الافعال الى قدر العباد ويكون الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد
الخير دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة قالوا واطفال الكفار في
الجنة ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات ولاولاد الاخوة و
الاخوات اي جوزوا النكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة
والاخوات وانكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز
ان يكون قصة العشق قرآنا الثانية من فرق العجاردة الحمزية هو حمزة بن ادرك
وافقوهم اي الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار
الثالثة منهم الشعيبية هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية في بدعهم الا في القدر
الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية ويحكى عنهم انهم يتوقفون
في امر علي ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره الخامسة
الخلفية اصحاب خلف الخارجي وهو خوارج كرمان ومكران اضافوا القدر خيره وشره
الى الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك السادسة الاطرافية
هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا انهم عذروا
الاطرافية اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه
من جهة العقل ووافقوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر اي اسناد الافعال
الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة اي القدرة المؤثرة عن العباد
السابعة المعلومية هم كالحازمية الا ان المومن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه

وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مومن وفعل العبد مخلوق لله الثامنة
المجهولية مذهبهم كمذهب الخازمية ايضا الا انهم قالوا يكفي معرفة الله ببعض اسمائه
فمن علمه كذلك فهو عارف به مومن وفعل العبد مخلوق له التاسعة الصلتية هو
عثمان بن ابي الصلت وقيل صلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من
اسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام
فيقبلوا اوروي عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمسلمين او المشركين لا ولاية
لهم ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا او ينكروا العاشرة
من فرق العجاردة الثعالبة هو ثعلبة بن عامر قالوا بولاية الاطفال لا حكم
لهم من ولاية او عداوة الى ان يدركوا ويريدون اخذ الزكوة من العبيد اذا
استغنوا واعطاءها لهم اذا افتقروا وتفرقوا اي الثعالبة اربع فرق الاولى
الاخنسية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا
فيمن هو في دار التقية من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان وكفر الا من علم حاله
من ايمانه او كفره وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة من اموالهم ونقل
عنهم انه يجوز تزويج المسلمات من مشركي قومهم الثانية المعبدية هو معبد بن عبد
الرحمن خالفوهم اي الاخنسية في التزويج اي تزويج المسلمات من المشركين وخالفوا
الثعالبة في زكوة العبيد اي اخذها منهم ودفعها اليهم الثالثة الشيبانية هو
شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة الرابعة المكرمية هو مكرم العجلي
قالوا تارك الصلوة كافر لا لترك الصلوة بل لجهله بالله فان من علم انه مطلع على
سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلوة

وكذا

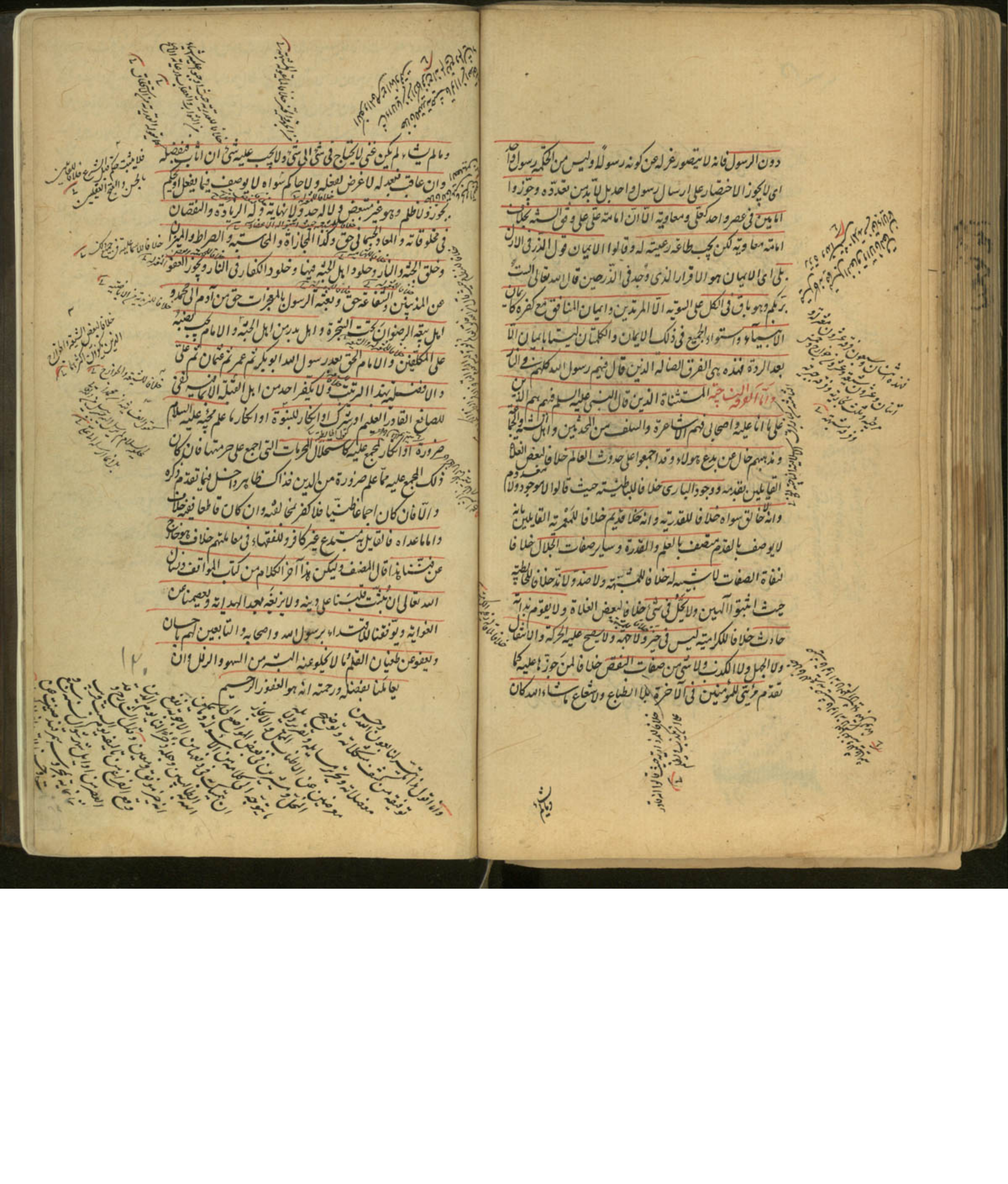
وكذا كل كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه وموالاة الله ومعاداته
لعباده باعتبار العاقبة وما هم صايرون اليه عند موافاة الموت لا باعتبار
اعمالهم التي هم فيها اذ هي غير موثوق بدوامها فلذا الحق من وصل الى حالة
الموت فان كان مومنا في تلك الحالة واليناه وان كان كافرا عاديناه
فاذن فرق الخوارج عشرون لان العجاردة عشر فرق نضمها الى ست السابقة
يصير ست عشر وتتشعب من الثعالبة والاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع
عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعد من اقسامه فلا يعتبر الثعالبة عاشرة اقسام
العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفي عنها بهذه الاربع فيكون الفرق ح تسع
عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق
كلها اثنين وعشرون وباعتبار احدى الاربعين دون الاخرى يحكم محض الفرقة
الرابعة من كبار الفرق الاسلامية المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن
النية اي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاه اذا اخره ومنه
ارجه واخاه اي امهله واخره او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما
لا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي ان لا يهمز لفظ المرجئة
وفرقهم خمس اليونسية هو يونس النميري قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخضوع
له والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مومن ولا يضر معها
ترك الطاعات وارتكاب المعاصي ولا تعاقب عليها وابليس كان عارفا بالله
وانما كفر باستكباره وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله ابى واستكبر وكان من
الكافرين العبيدية اصحاب عبيد المكذب زادوا على اليونسية ان علم الله

لم يزل اشياء غيره اي غير ذاته وكذا باقي صفاته وانه تعالى على صورة الانسان لما ورد في
الحديث من ان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن العاشرة الغسانية اصحاب غسان
الكوفي قالوا الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا
وهو اي الايمان يزيد ولا ينقص وذلك الاجمال مثلا ان يقول لو اقدر ان الله فرض
الحج ولا ادري اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادري اهو الذي
بالمدينة ام غيره وحرم الخنزير ولا ادري اهو هذه الشاة ام غيرها فان القايل
بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم ما ذكروه ان هذه الامور ليست داخلة
في حقيقة الايمان والا فلا شبهة في ان عاقلا لا يشك فيها وغسان كان يحكيه
اي يحكي هذا القول عن ابي حنيفة ويعده من المرجية وهو افتراء عليه قصد به غسان
ترويج مذهبه لموافقته رجل كبير مشهور قال الآمدي ومع هذا اصحاب المقالات
قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجية اولانه لما قال الايمان اهل السنة ولعل
ذلك لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجيا
اولانه لما قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتاخير العمل
عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه الثوبانية
اصحاب ثوبان المرجي قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسله وبكل ما لا يجوز
في العقل ان يفعله واما ما جاز في العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان
واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان الدمشقي
وقيل ابو مروان غيلان الدمشقي وابو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي
وهولاء كلهم اتفقوا على ان الله تعالى لو عفا في القيمة عن عاص لعفا عن كل من هو

مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار لاخرج كل من هو مثله ولم تجزموا بخروج
المومنين من النار واختص ابن غيلان او غيلان من بينهم بالقدر اذ قد
جمع بين الارجاء والقول بالقدر اي اسناد الافعال الى العباد والخروج من
حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام قرشيا التومنية اصحاب معاذ التومني
قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به
الرسول وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعضه اي ولا بعض ايمان
وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق
ومن ترك الصلوة مستحلا كفر لتكذيبه بما جاء به النبي ومن تركها بنية القضاء
لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لا لاجل القتل او اللطمة بل لانه دليل لتكذيبه
بما جاء به النبي ومن تركها بنية القضاء لم يكفر وبعضه وبه قال ابن الراوندي
وبشر المريسي وقالا السجود للصنم ليس كفرا بل هو علامة الكفر فهذه اي المرجية
الخالصة ومنهم من جمع اليه اي الى الارجاء القدر كالصالحي وابي شمر ومحمد بن
شبيب وغيلان الفرقة الخامسة من كبار الفرق الاسلامية النجارية
اصحاب محمد بن الحسين النجار هم موافقون لاهل السنة في خلق الافعال
وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله وموافقون للمعتزلة في
نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالابصار ووافقهم
ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلث الاولى البرغوثية قالوا الكلام
الله اذا قرئ عرض واذا كتب باي شيء كان فهو جسم الثانية الزعفرانية
قالوا الكلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله مخلوق فهو كافر

الثالثة المستدركة استدركوا عليهم اي على الزعفرانية وقالوا انه اي كلام الله مخلوق مطلقا لكنا وافقنا السنة الواردة بان كلام الله غير مخلوق والاجماع المنعقد عليه في نفيه فاولناه بما بهذه الصورة حكاية اي حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها وقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا **الفرقة السادسة** من تلك الفرق الكبار الجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله تعالى والجبرية متوسطة اي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل هو متوسط بين الجبر والتفويض تثبت للعبد كسبا في الفعل بلا تاثير فيه كالاشعرية والنجارية والضرارية وخالصة لا تثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا موثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشي قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل ولا يتصف الله بما وصف به غيره اذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة ولو ابدل القدرة بالحيوة كما ذكره الامدي لكان اولى لان جهما لا يثبت لغير الله قدرة والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله ووافقوا المعتزلة في نفي الروية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع **الفرقة السابعة** منها المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه بالحادث وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القائلة بالتجسم والحركة والانتقال والحلول في

الاجسام الى غير ذلك ومنهم المشبهة الحشوية كمضر وكهمس والجهيمي قالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وله الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم في الاخرة حتى نقل انه قال بعضهم اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام قيل هو كبير الكاف وخفيف الراء وفيه قيل الفقه فقه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام واقوالهم في التشبيه متعددة مختلفة غير انها لا تنتهي الى من يعبا به ويبالي بقوله فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا ايملاء العرش ام لا بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس هو على العرش بل هو محاذ للعرش ثم اختلف ابعيد متناه اوغيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجوهر ثم اختلفوا ابل هو متناه من الجهات كلها او متناه من جهة تحت فقط اولا اي ليس متناهيا بل هو متناه في جميع الجهات وقالوا بحلول الحوادث في ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها اي الحوادث الحالة فيه دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة والعصمة وصاحبهما اي صاحب تلك الصفة رسول بسبب اتصافه بها من غير ارسال على الله ارساله لا غير اي لا يجوز ارسال غير الرسول وهو حينئذ اي حين اذ رسل مرسل رسول بلا عكس كلي ويجوز عزله اي عزل المرسل عن كونه مرسلا

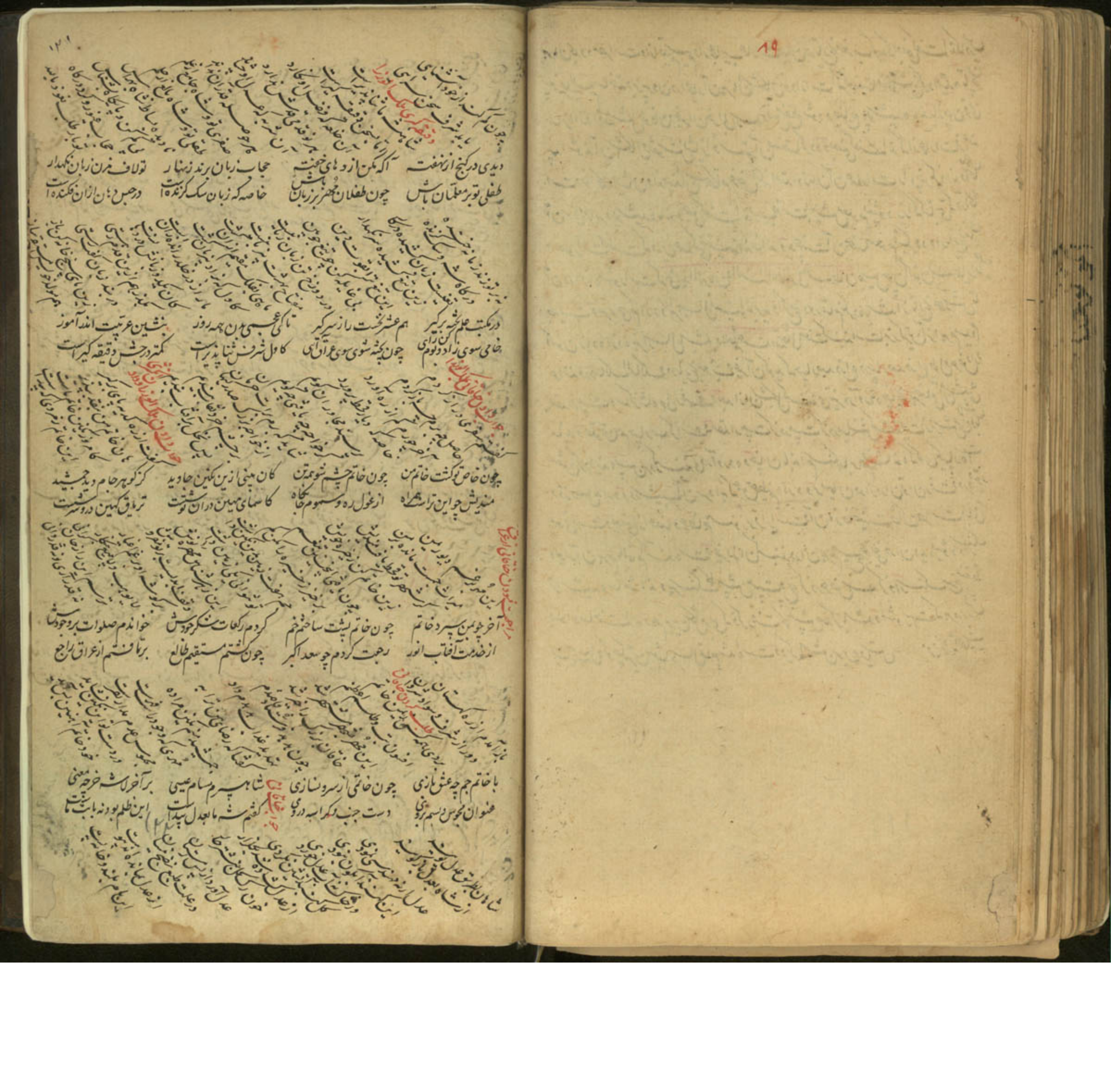


دون الرسول فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولًا وليس من الحكمة رسول واحد
اي لا يجوز الاختصار على ارسال رسول واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا
امامين في عصر واحد كعلي ومعاوية الا ان امامة علي على وفق السنة بخلاف
امامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له وقالوا الايمان قول الذر في الازل
بلى اي الايمان هو الاقرار الذي وجد في الذر حين قال الله تعالى الست
بربكم وهو باق في الكل على السوية الا المرتدين وايمان المنافق مع كفره كايمان
الانبياء واستواء الجميع في ذلك الايمان والكلمتان ليستا بايمان الا
بعد الردة فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله كلهم في النار
واما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبي عليه السلم فيهم هم الذين
على ما انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة
ومذهبهم خال عن بدع هولاء وقد اجمعوا على حدوث العالم خلافا لبعض الفلاسفة
القايلين بقدمه ووجود الباري خلافا للباطنية حيث قالوا لا موجود ولا معدوم
وانه لا خالق سواه خلافا للقدرية وانه قديم خلافا للكرامية القايلين بانه
لا يوصف بالقدم متصف بالعلم والقدرة وساير صفات الجلال خلافا
لنفاة الصفات لا شبيه له خلافا للمشبهة ولا ضد ولا ند خلافا للباطنية
حيث اثبتوا الهين ولا يحل في شي خلافا لبعض الغلاة ولا يقوم بذاته
حادث خلافا للكرامية ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال
ولا الجهل ولا الكذب ولا شي من صفات النقص خلافا لمن جوزها عليه كما
تقدم مرئي للمومنين في الآخرة بلا انطباع ولا شعاع ما شاء الله كان

وما لم يشأ لم يكن غني لا يحتاج في شي الى شي ولا يجب عليه شي ان اثاب فبفضله
وان عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل او يحكم
بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان
في مخلوقاته والمعاد الجسماني حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان
وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها وخلود الكفار في النار ويجوز العفو
عن المذنبين والشفاعة حق وبعثة الرسول بالمعجزات حق من آدم الى محمد و
اهل بيعة الرضوان تحت الشجرة واهل بدر من اهل الجنة والامام يجب نصبه
على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي
والافضلية بهذا الترتيب ولا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه نفي
للصانع القادر العليم او شرك او انكار للنبوة او انكار ما علم مجيه عليه السلام
ضرورة او انكار لمجمع عليه كاستحلال المحرمات التي اجمع على حرمتها فان كان
ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذاك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره
والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف
واما ما عداه فالقايل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج
عن فننا هذا قال المصنف ولنكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسال
الله تعالى ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن
الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله واصحابه والتابعين لهم باحسان
ويعفو عن طغيان القلم مما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وان
يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم

هرمان بحدود مصر است و از اقلیم سیم و از عجایب عمارات جهان و در تاریخ مغرب گوید که بعضی گفته اند که ادریس
پیغمبر علیه السلم ساخته و بر بیرون در احجار آن هرمان اشکال نمودارات اکثر صنعتها منقوش گردانیده تا چون
جهان از واقعه مثل طوفان و غیر آن خرابی رسد و نسل منقطع شود و صنایع پوشیده ماند باز چون قومی
پیدا شوند آن اشکال و نقوش ایشان را دستور آن صنعتها گردد و بعضی گفته اند که از عمارات فرعنه
است و خوابگاه ایشان و از چندان استحکام غرض آنکه امتداد زمان آن عمارات را تاخیر نکرد اند و انحای موضع
آن موتی ظاهر و پوشیده ماند و جمعی گفته اند بسبب قدمت بانیش معلوم نمیشود زیرا که کتابتی که در آنجا
مسطور است بخطیست که درین عهد کسی نمیتواند خواند و بدین جهت آن سخنها معلوم نمیگردد و در تاریخ بنای
آن در افواه مشهور است که بنی هذا الهرمان والنسر الطایر فی السرطان تبدیل چون اکنون نسر طایر در آخر
جدیست و هر برجی کم از دو هزار سال نمیتواند برید و اگر هیچ دور تمام نکرده باشد از تاریخ عمارتش تا
اکنون زیاده از ده هزار سال باشد والعلم عند الله تعالی هفت گنبد است بزرگترین آنرا هرم میدوم
خوانند و در مسالک الممالک و در تاریخ مغرب و غیر آن گوید که چهار صد ذراع در چهار صد ذراع طول و عرض دارد
بمقدار بیست و سه گز شاه ولی رفته و بعد از آن بشکل گنبدی تیز در آورده چنانچه هر ضلعی آن مثلثی
نماید و علو آن هم چهار صد گز است و مقدار بیست گز در بیست گز در میانش گنبدیست زیرش مربع و بالاش
مثمن گردانیده پس هر دو گنبدی در آورده و چنان ماند از سنگها بر هم نشانده که گوی یکپاره است
و درز و وصل ندارد و در نشیب آن سردابه که عمق عظیم دارد و بر ریسمان دراز در آن توان رفت و درو تابوت
موتی است و بعضی از اعضا و عظام هنوز بر قرار است و آن از خاصیت خاک مصر است و باقی
دیوار آن هرم بالتمام آکنده است و غیر از آن گنبد در آن هرم هیچ تجویفی در آن دیده نمیشود و از سنگ
تراشیده ساخته اند و هر سنگ کلانیش بیست و پنج گز در عرض سه گز و از سنگ سرخ منقط
بسواد ساخته اند و هم برین شکل مربعی که ذکر رفت کلانیش صد گز باشد و مشهور است که هرم زرکش
بسی صد سال و کوچکترین به هفتاد سال تمام شده است و دیگرها شش برین قیاس

من زبدة القلوب







عقلم همه صاحب القران خواند
عدلش مدد حیات او باد
نور الانوار بر سرش باد
آمین آمین کناد جبریل

جان مادح صاحب جهان خواند
گر هر چه نگارگاه دینی است
رب الارباب یاورش باد

از صورت عدل ذات او باد
از عدل دراز عمر بر منیت
این دعوت را نگاه دیبل

۱۱۸

